

377

LA MODERNIDAD EN EL DEBATE DE LA HISTORIOGRAFÍA ALEMANA

Silvia Pappe
Coordinadora

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo



Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades
Serie Historia - Historiografía

LA MODERNIDAD EN EL DEBATE
DE LA HISTORIOGRAFÍA ALEMANA

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

SERIE HISTORIA HISTORIOGRAFÍA

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General

Dr. Luis Mier y Terán Casanueva

Secretario General

Dr. Ricardo Solís Rosales

Rector de la Unidad Azcapotzalco

Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez

Secretario

Mtro. Cristian Eduardo Leriche Guzmán

Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Guillermo Ejea Mendoza

Jefe del Departamento de Humanidades

Lic. Alejandro J. de la Mora Ochoa

Coordinadora de Difusión y Publicaciones de la DCSH

Mtra. Begoña Arteta Gamerding

Coordinadora de la Maestría en Historiografía de México

Dra. Silvia Pappe Willenegger



...transformando el diálogo por la razón

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

LA MODERNIDAD EN EL DEBATE DE LA HISTORIOGRAFÍA ALEMANA

SILVIA PAPPE
COORDINADORA



AZCAPOTZALCO
ROSSI BIBLIOTECAS

TRADUCCIÓN
RAÚL TORRES

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo



2004

2894645

Esta publicación fue posible gracias al apoyo de CONACYT (Proyecto 34781H)

UAM
HM 449
M6.318

Portada

José Villalobos, *La negra noche ligera* (detalle), 1996. Mixta/tela
Tomada del catálogo *Nueve pintores oaxaqueños contemporáneos*, MACO/INBA, 1996

Primera edición, 2004

Los derechos de reproducción de esta obra pertenecen a sus autores.

D.R.© 2004 para la presente edición,

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas, C. P. 02200, México, D.F.

e-mail: promociontqa@correo.azc.uam.mx, distribucionld@correo.azc.uam.mx

ISBN 970-654-960-9

Depósito legal

Derechos reservados conforme a la ley.

Se prohíbe la reproducción por cualquier medio sin el consentimiento de los
titulares de los derechos de las obras.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de julio
en los talleres de AGES, en la Ciudad de México.

Diseño y producción editorial: **nopase**. Eugenia Herrera/Israel Ayala

El tiro consta de 1 000 ejemplares más sobrantes de reposición.

Impreso en México

Printed in Mexico

Contenido

Presentación

9

Introducción

Silvia Pappe

11

Modernidad – modernismo – posmodernidad:
ensayo de una terminología

Peter V. Zima

19

Tres posturas de la filosofía en torno al “progreso”

Johannes Rohbeck

53

Teoría de la modernización reflexiva – preguntas,
hipótesis, programas de investigación

Ulrich Beck, Wolfgang Bonß, Christoph Lau

107

Radicalización de la modernidad

Johannes Rohbeck

173

Épocas como conceptos significantes
de la evolución histórica y la categoría de la modernidad

Friedrich Jaeger

233

Teoría dialógica: entre universalismo y particularismo

Peter V. Zima

297

Acercamientos teóricos a la comparación intercultural
del pensamiento histórico

Jörn Rüsen

339

Datos biobibliográficos

385

Presentación

ENTRE 2000 Y 2004 se realizó un proyecto de investigación colectivo que contó con apoyo de CONACYT, y en el cual participaron investigadores mexicanos y extranjeros, así como alumnos de posgrado: "La cultura mexicana ante la fractura de los paradigmas de la modernidad". En el marco de este proyecto se realizaron un seminario, tres congresos internacionales y varios debates interdisciplinarios. Partimos del supuesto de que las distintas tradiciones discursivas y disciplinarias afectan los horizontes del pensamiento del siglo xx cuando se trata de conceptualizar "la modernidad". Dirigimos nuestra investigación no sólo a objetos de investigación relacionados con fenómenos y representaciones sociales, políticos y culturales, sino también a los debates teóricos dentro y fuera de México. Por una parte nos propusimos conocer discusiones recientes sobre la modernidad, y por otra nos parecía importante darle continuidad a la reflexión teórica multidisciplinaria que se dirige a los procesos de significación sobre el pasado; en esta línea se publicó anteriormente el libro *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*.¹

¹ Silvia Pappe (coord.), con la colaboración de Guillermo Zermeño, *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-Azcapotzalco / UIA, 2000.

El volumen que ahora presentamos, recoge diversos debates en torno a la modernidad. Para ello contamos con el entusiasmo y el generoso apoyo de los autores que cedieron los derechos de traducción, y de las editoriales que nos dieron los permisos para esta edición.

La traducción fue realizada por el Mtro. Raúl Torres con gran profesionalismo; reconocemos su amplia cultura y su disposición a aportar sus conocimientos precisos en la revisión final y la edición de este libro.

Finalmente, queremos agradecer a la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, y a CONACYT el apoyo recibido para la realización de la traducción y la publicación de este libro: *La modernidad en los debates de la historiografía alemana*.

SILVIA PAPPE

Introducción

Silvia Pappe

“LA PROCLAMACIÓN de la ‘posmodernidad’ tuvo al menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma. También ellas son posibles de otro modo. También ellas se han vuelto contingentes”,¹ decía Niklas Luhmann en 1991. Hoy, estas contingencias señalan, entre otros, uno de sus resultados: una enorme cantidad de reflexiones en torno a las posibilidades siempre nuevas que tienen las sociedades actuales para observarse, y para conceptualizar estas observaciones. Quienes se dedican a ello, provienen de diversas disciplinas y tradiciones y –también eso es una forma de enfrentarse a las dudas- han abierto las fronteras disciplinarias. Los horizontes y los referentes, si bien comunes, producen interpretaciones distintas, y las múltiples propuestas teóricas se han vuelto evidentes ante la necesidad de encontrar formas abiertas y a la vez válidas de ubicarse en un mundo social marcado por la modernidad – una modernidad que adquiere diversas conceptualizaciones y significados al interior de sus delimitaciones a la vez que está consciente de la posibilidad de estar sujeta a procesos de des-limitación.

¹ Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 9.

Hemos seleccionado una muestra acotada y representativa de un conjunto de debates actuales de gran relevancia no sólo en el contexto europeo, sino cada vez más en América Latina: precisamente una de las divisiones limitantes más eurocentristas de la modernidad, “Europa y los Otros” la llama Friedrich Jaeger, no sólo ha sido fuertemente criticada, también ha perdido su solidez, como señalan varios de los autores. Conocer esos debates de apertura nos pareció imprescindible en los contextos sociales, culturales y políticos en los que se insertan los análisis que tienen como objeto precisamente estos contextos, sus horizontes, sus expresiones. En este sentido, las implicaciones de los cambios en los marcos conceptuales sobre el pensamiento, pero también sobre las políticas sociales concretas, las acciones comunicativas y las expresiones culturales, sobre las expectativas y las proyecciones, se vuelven fundamentales desde los más diversos puntos de vista.

Planteamientos de fenómenos como la llamada posmodernidad, y la *posthistoire*, marcan nuevas relaciones globales –tanto culturales como, de manera creciente, de poder y de dominio; si bien eso se podría decir también respecto a los horizontes de la modernidad, las recientes transformaciones afectan profundamente la manera en que se comprenden a sí mismas las sociedades actuales.

El afán de repensar terminologías y conceptos en situaciones de una evidente desigualdad, lleva a los autores a replantear las diversas ópticas modernas y sus implicaciones. Aquí encontramos lo que a primera vista pareciera un intento por definir con precisión las distintas posibilidades de pensar una modernidad en cada una de las tradiciones disciplinarias que se ocupan de ella. De pronto pareciera que una de las primeras dificultades es decidir la manera de abordar a la modernidad en tanto objeto de estudio: bajo diversos efectos, hay quienes la ven y la declararon concluida, mientras que otros la consideran un proyecto aún no terminado. Si se dejara en este nivel, se produciría, en primer lugar, una considerable distorsión de los significados en sus efectos cultura-

les, políticos y sociales, en una actualidad de gran inestabilidad conceptual.

Por ello mismo, cabe puntualizar desde ahora que las reconceptualizaciones y las reflexiones en torno a sus significados, derivan hacia planteamientos culturalmente significativos, ante todo por sus interpretaciones que proyectan comprensiones socioculturales claramente en pugna. Se trata de debates vivos, inconclusos, propositivos para el análisis y la investigación. Varios de los textos seleccionados son parte de libros y proyectos amplios de investigación, por lo que conllevan referencias a otros trabajos, algunos aún en curso.

Ante la riqueza de cada uno de los artículos y las relaciones que se pueden establecer entre los diversos horizontes y enfoques, quiero llamar la atención únicamente sobre tres aspectos que esbozaré a continuación, con el fin de señalar el intenso debate que se lleva acabo tanto entre los propios autores seleccionados, como entre ellos y los ámbitos referenciales y textos o autores clásicos comunes.

En primer lugar se observa una preocupación básica para la discusión que se analiza a partir de horizontes temporales donde la Ilustración y la llamada posmodernidad parecen formar los extremos. Esos horizontes temporales se ven claramente influenciados por distintas ideologías que marcan su impacto en las interpretaciones tanto de la modernidad como de las sociedades y culturas que se analizan al interior del marco de las diversas modernidades con sus significados específicos. Así, Peter V. Zima, en "Modernidad – modernismo – posmodernidad: ensayo de una terminología", combina varias redes conceptuales: examina las relaciones entre edad moderna, modernidad, modernismos (con la consabida diferencia entre modernismo europeo y latinoamericano), *post-histoire* y sociedad postindustrial; en forma paralela, pero en un plano distinto, Zima estudia las extensas redes de los significados constituidos por las posibilidades de esos análisis, diversificadas

por épocas, ideologías complejas (como sistemas de valores), estilos y problemáticas. Éstas últimas constituyen, de hecho, el eje rector de la propuesta del autor: "Modernidad, modernismo y posmodernidad no pueden ser [...] entendidas ni como ideologías, visiones del mundo o estéticas contrapuestas, sino que deben comprenderse, más bien, como *problemáticas* sociales e históricas, esto es, como *situaciones sociolingüísticas*..."

Johannes Rohbeck, quien analiza "Tres posturas de la filosofía en torno al 'progreso'", vincula la tradición ilustrada (en la que incluye a Habermas) con diversas interpretaciones derivadas de la relación entre tecnología, economía, cultura e historia, ante los horizontes tanto de la idea de civilización y mejoramiento moral, como de una historia de estancamiento espiritual o franca decadencia, cercana a algunas posiciones provenientes de la *posthistoire*. El estudio de Rohbeck muestra una visión afín a la minuciosa investigación de Friedrich Jaeger, "Épocas como conceptos significantes de la evolución histórica y la categoría de la modernidad", donde el autor plantea la problemática de cómo interpretar las relaciones entre la modernidad y las épocas que parece marcar, desde el punto de vista de los contemporáneos y sus maneras de comprenderse, y desde las visiones posteriores. Un papel importante juegan en este contexto los cortes estructurales que distinguen una época de otra, los llamados "umbrales históricos", y los signos no siempre reconocibles que los caracterizarán posteriormente.

Cabe agregar aquí la propuesta que Zima expone en el otro texto incluido en la recopilación, en torno a la "Teoría dialógica: entre universalismo y particularismo". Muestra cómo estos dos conceptos frecuentemente se plantean como equivalentes a los de modernidad y posmodernidad, respectivamente. Este planteamiento nos conduce a la segunda problemática que quiero destacar: "El concepto de modernidad remite siempre, por lo tanto, a la 'historia universal de Europa'", como señala Jaeger. A continuación, el autor se refiere al crecimiento de "la sensibilidad para comprender

que, en el horizonte de semejante conciencia de época, no se puede desarrollar un entendimiento adecuado de la historia extraeuropea [...] y también para comprender que de lo que se trata es de abrir las estructuras de época dominantes de la modernidad". La cita que agrega a su propuesta, es esclarecedora: "Can a periodization contrived by Europeans for the study of European history provide a meaningful structure for the study of world history?"

Desde esta perspectiva, los cortes estructurales que marcan las distintas épocas relacionadas con la edad moderna, la modernidad, el modernismo etcétera, no sólo se refieren a transformaciones en el tiempo, sino también a la oposición entre "lo propio" y "lo otro", concebido a partir de una visión europea de tradición ilustrada. Este debate lo retoma el propio Zima, con la oposición de estructuras político-sociales supranacionales y globales frente a la tradición de los Estados nacionales y las conceptualizaciones de modernidad basadas en una visión eurocéntrica. Estos son precisamente los límites que los autores proponen abrir, propuesta que significa un "meta-cambio" como argumentan Ulrich Beck, Wolfgang Bonß y Christoph Lau en "Teoría de la modernización reflexiva – preguntas, hipótesis, programas de investigación". Este meta-cambio, concepto utilizado en distintos niveles de las investigaciones propuestas, se nota claramente en la explicación de una fuerte presencia de "asincronías sincrónicas", y por la preocupación en torno a la "representatividad social" de los horizontes y estudios basados en un concepto unilateral de modernidad. Según estos tres autores, su teoría de la modernidad reflexiva o "modernización de la modernidad" "afirma y explicita [...] un *meta-cambio* de la modernidad: los fundamentos categoriales, las diferencias fundamentales, las coordinadas y las ideas rectoras del cambio, todos cambian. Lógicamente reinan la inseguridad y el desconcierto..." – afirmación que se relaciona no sólo con preguntas y problemas de investigación que se desarrollarán, sino ante todo con la afirmación de la problemática que constituye la "coexistencia de

certezas que se excluyen mutuamente". La diferenciación, la pluralización de racionalidades, la disolución de límites conceptuales tradicionales son uno de los resultados que se retoman en los debates recientes en torno a la modernidad y sus horizontes, como muestran los textos seleccionados.

Una propuesta especialmente sugerente es la indagación teórica que realiza Jörn Rüsen en "Acercamientos teóricos a la comparación intercultural del pensamiento histórico", donde busca paradigmas comunes en culturas y tradiciones de pensamiento tan distintas como las europeas y la china. Su investigación en torno a la importancia que juega en este contexto la memoria, y las formas culturales particulares en que ésta propicia una conciencia acerca del pasado en relación con el presente y el futuro, puede ser vista como trabajo pionero de un nuevo concepto de lo que quiere decir "comparar" en el horizonte actual, donde se tienen que incluir, mediante paradigmas antropológicos, los criterios que fundamentan la visión de diversas culturas sobre su propio pasado, la manera de organizar el conocimiento correspondiente, y los *tópos* de significado histórico (por ejemplo la "historia como maestra de la vida" para Europa, y la imagen del "espejo" para el caso de China).

La multiplicación de racionalidades, como muestra el ensayo de Rüsen, se liga necesariamente al carácter historiográfico de las reflexiones en torno a la modernidad, y ahí radica la tercera problemática a la que me quiero referir. Es sobre todo ante el horizonte de la *posthistoire* y la posmodernidad que se ha puesto en duda la historicidad de las sociedades actuales: "fin de la historia" y "época ahistórica" son los conceptos que marcan una cultura que al parecer deja de sufrir cambios significativos, pero que además se caracteriza por una pérdida de orientación vital, como apunta Rohbeck. La discusión en torno a la modernidad y las diversas propuestas de abrir conceptualmente sus límites (modernidad reflexiva, modernización de la modernidad, segunda modernidad, teoría dialógica entre otras), señala lo necesario que resulta la

reflexión en torno a lo que Rohbeck llama “la *doble pérdida* de sentido [...] Por un lado se pierde el sentido de culturas anteriores, arraigado, justamente, de manera vital en el mundo: la civilización de la modernidad, en su acelerada difusión, se superpone a las tradiciones culturales y las suplanta, provocando con ello su desaparición paulatina. Pero más significativo es, sin embargo, el otro lado de esta pérdida de sentido [...] Se afirma, de manera más o menos implícita, que el progreso tecnológico no es capaz, o lo es en medida cada vez menor, de producir un sentido propio. La actividad tecnológica en expansión desplaza, según esto, no sólo modelos de interpretación tradicionales, sino que carece, en sí misma, de todo tipo de capacidades para dar sentido a las cosas.”

Retomo esta cita larga por dos razones: señala, efectivamente, la posición prolongada de una modernidad cuya racionalidad se superpone más allá de los horizontes de su propia lógica. Pero lo que me parece más importante es la relación que se observa entre la ausencia de cambios significativos desde el punto de vista de la posmodernidad, y el hecho de que a determinados elementos que forman parte de nuestra sociedad, como es la tecnología y todos los efectos que tenga sobre el mundo laboral y las relaciones sociales y políticas, se les niega la capacidad de producir sentido. En este punto cabe una pregunta de Beck, Bonß y Lau –si bien desde un horizonte teórico cuestionado por Rohbeck– acerca de la representatividad social de los análisis o, como dicen los autores, “el examen de la repartición social total de los modelos estructurales reflexivos”.

Para concluir esta breve introducción, no queda sino señalar la importancia de los desafíos que presenta para las ciencias sociales el conjunto de debates a los que se refieren los autores seleccionados. Varios de ellos proponen líneas de investigación sugerentes para problemáticas planteadas en ámbitos distintos a los suyos, lo cual muestra una noción de teoría autorreflexiva y plural, acorde con las discusiones actuales en torno a la modernidad.

Modernidad – modernismo – posmodernidad: ensayo de una terminología

Peter V. Zima

Toute Pensée émet un Coup de Dés

Stéphane Mallarmé

SI TUVIÉRAMOS que darle la razón a los escépticos, habría que aceptar que este ensayo trata de un objeto inexistente, de un *prôton pséudos*¹ que no vale la pena comentar. En efecto, con una frecuencia bastante regular, se hacen escuchar voces que condenan a la “posmodernidad”, como término inane, al siempre creciente montón de errores humanos, o que la exilian al reino de las quimeras. La objeción de que la posmodernidad no puede ser una quimera —en la medida en que su contenido se escaparía igualmente de las manos de innumerables autores que se ocupan de ella—, no es convincente, pues bien sabemos que los hombres se ocupan de conceptos nebulosos como “la providencia”, “el destino”, “el espíritu del cosmos” o el “flogisto”² con especial predilección. Más plausible parece, en cambio, que el concepto “posmodernidad” no

¹ Expresión griega que puede entenderse como “mentira primordial” [N. del T.].

² Principio imaginario propuesto en el s. xvii por Georg Ernst Stahl, para explicar fenómenos caloríficos [N. del T.].

denote un objeto comprobable, sino, como bien lo ha reconocido Brian McHale³, se trate de un constructo; constructo, podría uno agregar, que parece sintomático de la situación de las sociedades europea y norteamericana.

Es sintomático, en efecto, porque no sólo representantes de la posmodernidad, como Gianni Vattimo, Zygmunt Bauman o Wolfgang Welsch, creen encontrar en el desarrollo social síntomas de una nueva época, sino también sociólogos como Alain Touraine, Anthony Giddens y Ulrich Beck, que por diversas razones rechazan el concepto de posmodernidad. Incluso un marxista como Fredric Jameson, quien critica radicalmente las tendencias posmodernas, cree ver en la sociedad americana y en la europea occidental el perfil de una transformación que justifica el nombre de "posmodernidad":

The point is that we are *within* the culture of postmodernism to the point where its facile repudiation is as impossible as any equally facile celebration of it is complacent and corrupt⁴.

A ello se agrega que tanto sociólogos conservadores como críticos diagnostican, paralelamente a los pensadores que se ocupan de la posmodernidad, una transformación estructural de nuestra sociedad, cuando hablan de *postindustrial society* (Bell) o de *société postindustrielle* (Touraine).

³ B. McHale: *Constructing Postmodernism*, Londres-Nueva York: Routledge, 1992. McHale intenta (re-) construir la posmodernidad de manera polifónica, esto es, en el marco de diversas "historias"; cf. el capítulo 1: "Telling postmodernist stories".

⁴ F. Jameson: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham-North Carolina: Duke University Press, 1991, p. 62.

Cuando, en otro contexto, Ulrich Beck contrapone a la antigua “sociedad industrial o de clases”⁵ la nueva “sociedad de riesgo”; Alain Touraine y Zygmunt Bauman —siguiendo en ello a Adorno y Horkheimer— se distancian globalmente de la modernidad ilustrada y racionalista, y numerosos críticos de arte creen reconocer en las obras de la plástica y la literatura más recientes tendencias antimodernas o posmodernas, se impone la pregunta si la palabra “posmodernidad” no denota verdaderos cambios en el pensamiento y la acción de los hombres en el ámbito de la filosofía, el arte, la arquitectura y la política.

Incluso si se parte del supuesto de que esta pregunta debe ser contestada afirmativamente, tiene que ponerse gran empeño en desenmarañar el caos que ha provocado la confrontación, en general muy fructífera, entre posiciones teóricas heterogéneas. En ese sentido, sin embargo, no debe intentarse llegar a un orden concluyente que ponga fin a la confrontación, tarea tan absurda como imposible, sino, por el contrario, poner a discusión, por medio de la explicación de determinadas cuestiones terminológicas, una forma más fácil de comprender y más atractiva para quienes hasta ahora no han tomado parte en ella.

Pues no deja de ser frustrante cuando, por ejemplo, uno lee en John O'Neill que “de las definiciones de posmodernidad no hay mucho que esperar”⁶; cuando un marxista como Alex Callinicos habla de “la deficiencia intelectual del posmodernismo”⁷, o cuando el escritor croata Mladen Kozomara califica a la posmodernidad

⁵ U. Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, pp. 25-26.

⁶ Cf. J. O'Neill: *The Poverty of Postmodernism*, Londres-Nueva York: Routledge, 1995, p. 13.

⁷ Cf. A. Callinicos: *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Cambridge: Polity, 1989, p. 6.

de "pseudo concepto" y "perspectiva falaz"⁸. Semejantes diagnósticos confunden tanto más, cuanto que otros teóricos como Zygmunt Bauman, Scott Lash o Wolfgang Welsch parten del hecho de la existencia de una sociedad posmoderna, mientras Heinrich Klotz asevera a manera de *facit*: "son muchas las propuestas falsas que se han hecho en relación con el concepto de posmodernidad y, sin embargo, no podemos, todavía hoy, sustituirlo por otro mejor"⁹.

En todo caso, toda vez que queramos intentar una definición del concepto de posmodernidad, debemos dar la razón a Frank Fechner, quien postula: "Es, pues, necesario aclarar el concepto de modernidad que subyace a todo discurso acerca de la posmodernidad"¹⁰. Esta idea se ha tomado como fundamento para los siguientes apartados en los que la posmodernidad se contempla lo mismo como complemento que como contraste de la modernidad.

1. PROBLEMAS DE CONSTRUCCIÓN: MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD COMO ÉPOCAS, IDEOLOGÍAS, ESTILOS Y PROBLEMÁTICAS

No tiene uno que ser partidario de un constructivismo radical para comprender que sólo podemos percibir la realidad como *construida*: donde el ecólogo ve un valioso biotopo, el campesino no ve más que un terreno impracticable o, incluso, un obstáculo en el proceso

⁸ M. Kozomara: "Križa opštih mesta: Moderna i Postmoderna", en *Postmoderna. Nova epoha ili zablude*, Zagreb: Biblioteka Naprijed, 1988, p. 71.

⁹ Cf. H. Klotz: "Moderne und Postmoderne", en W. Welsch (ed.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim: vch-Verlag, 1988, p. 102.

¹⁰ F. Fechner: *Politik und Postmoderne. Postmodernisierung als Demokratisierung?*, Viena: Passagen, 1990. p. 20.

de la explotación agrícola ideal; donde el marxista-leninista percibe explotadores y luchas de clase, el liberal habla confiadamente de economía social de mercado; donde el amante del clasicismo se horroriza frente al caos, el modernista o posmodernista celebra el arte innovador y acorde con los tiempos.

La posmodernidad como “cosa en sí” no existe, sino sólo como conjunto de constructos que compiten entre sí y de los que uno espera que algún día se dejen comparar. Con razón hace notar Brian McHale el “carácter discursivo y construido de la posmodernidad”¹¹ y la compara con otros constructos teóricos (y necesariamente también ideológicos) como “el renacimiento”, “la literatura norteamericana” o “Shakespeare”, pues también el objeto “Shakespeare”, aparentemente neutral, es construido de manera muy diferente por un miembro del círculo de George como Friedrich Gundolf¹² que por el marxista estudioso de la literatura inglesa Robert Weimann.

Esto vale lo mismo para los conceptos “modernidad” que “posmodernidad” cuya índole no depende solamente del azar ni de una especulación teórica condicionada individualmente, sino también del partido que se tome por posiciones ideológicas que para un representante conservador de la posmodernidad como Peter Koslowski serán muy diferentes a las de los marxistas Callinicos y Jameson, o, como en el caso de este texto, muy diferentes a la exposición que sigue, con la que el autor espera poder continuar desarrollando una teoría crítica, revisada a partir de criterios

¹¹ B. McHale: *Constructing Postmodernism*, como nota 3, p. 1.

¹² El círculo ideológico-literario de Stefan George representa, para un sociólogo como Stefan Breuer (*Ästhetischer Fundamentalismus*, Darmstadt: WBG, 1995) el ejemplo más conspicuo del antimodernismo alemán. Gundolf escribió, además de la aquí aludida de Shakespeare, también una polémica biografía de Goethe [N. del T.].

semióticos y sociológicos, como ensayo dialógico a la manera de Bachtin¹³.

No hay aquí nada que "desenmascarar", pues es perfectamente legítimo partir de una postura conservadora, liberal, marxista, feminista o teórico-crítica, para construir un objeto como la posmodernidad. Lo único que se exige es que el discurso del teórico no bloquee la revisión empírica ni el diálogo crítico, valiéndose de procedimientos monológicos (identificación con el objeto, "posesión de la verdad"), maniqueos ("esto está bien, aquello, mal") o que impidan la autorreflexión¹⁴. No obstante, llama la atención una y otra vez que los discursos conservadores (Kosłowski) y marxistas (Callinicos), pero sobre todo los nacionalsocialistas y estalinistas, tiendan al monólogo, al maniqueísmo (dualismo) y a la falta de autorreflexión, con lo que hacen desmerecer, en el terreno teórico, el valor de las construcciones de su objeto. Las ideologías no son, como lo sugieren acaso distintas variantes del relativismo, talleres de producción de teorías igualmente válidas o "verdaderas". En cambio, tampoco puede refutarse una teoría remitiéndola simplemente a su origen conservador o marxista, como lo prueban los sutiles razonamientos de F. H. Tenbruck.

Parece lógico, a primera vista, que "modernidad" y "posmodernidad" sean conceptos contruidos cronológicamente como *periodos* o *épocas*, pues ya el pseudoprefijo [latino] *post-* indica que se trata de un tiempo que *sigue* a la modernidad y que, pese a todas sus afinidades, difiere de ella. Así lo ve, por ejemplo, Manfred Hennen, cuando piensa que, en el caso de la modernidad, "debe distinguirse entre un concepto de periodización y un diagnóstico

¹³ Véase, por ejemplo, del autor, *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*, Tübingen: Francke, 1989.

¹⁴ Véase en este libro del autor: "Teoría dialógica", pp. 297ss.

social detallado”¹⁵. Los diagnósticos sociales suponen siempre una periodización como clasificación histórica, y, está claro, semejante clasificación no se construye sólo según criterios lógicos y semióticos, sino también ideológicos. Acerca de las intrincadas relaciones entre las denominaciones conceptuales de periodos como *edad moderna*, *modernidad*, *modernismo* y *posmodernidad* se hablará con suficiente detalle en la siguiente sección.

Antes que nada, parece importante contemplar con más detalle la diferencia entre *época* (*periodo*) e *ideología*, porque en las discusiones acerca de modernidad y posmodernidad frecuentemente queda poco claro si se trata de cortes cronológicos o de ideologías complejas en el sentido de sistemas de valores. Cuando, por ejemplo, Jürgen Habermas, en su polémico ensayo “La modernidad — un proyecto inconcluso” (1980), identifica la modernidad con la herencia de la Ilustración y, al hacerlo, hace a un lado las tendencias anti-ilustradas como el Romanticismo, valiéndose del concepto de modernidad de manera metonímica, en el medida en que reduce una época de más de un siglo a uno solo de sus temas ideales.

De manera análoga, aunque con intenciones políticas contrarias, proceden Linda Hutcheon y Nicholas Zurbrugg cuando, en el ámbito de lo estético, proponen una posmodernidad popular y crítica frente a un modernismo elitista y conservador (1880-1950). Zurbrugg entiende la posmodernidad como “estética”¹⁶, y Hutcheon habla de un “rechazo del pasado, por parte del

¹⁵ M. Hennen: “Zur Betriebsfähigkeit postmoderner Sozialentwürfe”, en G. Eifler / O. Saame (eds.), *Postmoderne. Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung*, Viena: Passagen, 1990, p. 56.

¹⁶ Cf. N. Zurbrugg: *The Parameters of Postmodernism*, Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1993, p. 45.

modernismo, motivado ideológica y estéticamente”¹⁷. En ambos casos se construyen modernismo y antimodernismo como ideologías estéticas relativamente homogéneas.

Un punto de vista completamente distinto toma el marxista Henri Lefebvre, cuando define el modernismo como una época social:

Alrededor de 1905 (¿por qué esta fecha? Por la primera revolución rusa, símbolo del periodo que en ese momento comienza) aparecen poco a poco los primeros perfiles del modernismo y de la modernidad, a partir de las nebulosidades de la historia [...] ¹⁸

En este pasaje se manifiestan claramente las dificultades de una definición conceptual: ¿“modernismo” o “modernidad”? Mientras que el término “modernismo” es identificado por la mayoría de los autores con el surgimiento y desarrollo del arte y la literatura modernos desde 1850 (Benjamin, Adorno) o desde 1890 (Bradbury, McFarlane), Lefebvre hace comenzar su modernismo medio siglo o un cuarto de siglo después, a saber, con la primera revolución rusa. Esto puede ser legítimo y creativo, pero como constructo histórico, no deja de ser algo inusual, sobre todo porque Lefebvre no justifica realmente su periodización.

¿Acaso no comienza la modernidad estético-literaria (como modernismo) con Baudelaire y las revoluciones europeas del año 1848? ¿Acaso no, con la producción de Nietzsche alrededor del 1880 —con *Aurora* (*Morgenröte*), por ejemplo, obra tan cargada de simbolismo como la revolución de 1905? Preguntas de esta naturaleza

¹⁷ L. Hutcheon: *A Poetics of Postmodernism. History, theory, Fiction*, Londres-Nueva York: Routledge, 1988, p. 30.

¹⁸ Cf. H. Lefebvre: *Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien*, Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p. 209.

nos permiten reconocer las dificultades que traen consigo los intentos por definir una terminología, pero no son precisamente adecuadas para producir resultados concretos, porque datos y acontecimientos sueltos no constituyen una base sólida para constructos como "modernidad" y "posmodernidad".

Igualmente cuestionables resultan los intentos de la crítica literaria¹⁹ por definir estas dos unidades principal o exclusivamente en un *plano estilístico*. El más conocido es probablemente el análisis de Ihab Hassan, en el que la posmodernidad es entendida como un conjunto de rasgos estilísticos en el sentido más amplio de la palabra: indeterminación, fragmentación, disolución del canon, ironía, carnavalización, etcétera, son, según esto, rasgos especialmente característicos de la literatura posmoderna²⁰. Al lector informado le sorprenderá encontrarse aquí no sólo con la ironía, rasgo tan apreciado por los románticos, sino también con casi todas las características enumeradas por Hassan, pues todas pueden ser atestiguadas en la mayor parte de los textos modernistas: ¿no es la fragmentación característica de Kafka y Musil? ¿No la carnavalización, una de las figuras estilísticas más importantes de las novelas de Dostoyevski, Céline o Proust?

¿Por qué es inadecuado el análisis de Hassan? En primer lugar, porque Hassan intenta definir la posmodernidad sin el modernismo, con lo que peca contra la norma de Frank Fechner, según la cual modernidad, modernismo y posmodernidad deben ser

¹⁹ *Literaturwissenschaft* y *literaturwissenschaftlich* son términos de difícil equivalencia en español. Yo he preferido la traducción "crítica literaria", pero Carlos Silva tradujo un importante tomo, para la sección de Lengua y estudios literarios del Fondo de Cultura Económica, como "Ciencia literaria" [N. del T.]

²⁰ Véase I. Hassan: "Postmoderne heute", en W. Welsch (ed.), *Wege aus der Moderne* (como nota 9), pp. 47-56.

entendidas en conjunto; pero también, porque un análisis puramente estilístico resulta insuficiente en la medida en que deja de lado desarrollos históricos, sociales, políticos y filosóficos sin cuyo concurso la evolución literaria se difumina en la abstracción como un puro suceder formal. Esta es la razón por la cual modernidad y posmodernidad no se construyen como periodos meramente cronológicos ni como ideologías o sistemas estilísticos, sino como *problemáticas* (véase el apartado 3).

2. CONCEPTUALIZACIÓN: EDAD MODERNA, MODERNIDAD, MODERNISMO, POSMODERNIDAD, *POSTHISTOIRE* Y SOCIEDAD POSTINDUSTRIAL

No se trata de enlistar todos los significados de estos conceptos tan elásticos como cambiantes para aumentar con ello aún más la confusión. Importa, en primer lugar, definir el concepto de modernidad frente a los conceptos análogos de "edad moderna" y "modernismo", sobre todo porque "modernidad" se utiliza frecuentemente como sinónimo de "edad moderna" o "modernismo". Mientras que numerosas teorías sociológicas y sociofilosóficas (Bauman, Giddens, Habermas, Touraine) se inclinan por identificar "modernidad" con "edad moderna" (es decir, Ilustración y Racionalismo), en la crítica de arte y de literatura, sobre todo, se ha establecido un uso que desemboca finalmente en la identificación de "modernidad" y "modernismo". La expresión "modernidad vienesa" o "modernidad parisina" no significa un desarrollo secular desde el 1500 o el 1600, sino más bien las formas literarias y artísticas de la época alrededor del 1900 o, en el caso de París, el desarrollo literario desde Baudelaire (1821-1867), mismo que sobre todo Walter Benjamin ha descrito como paradigma de la modernidad.

La identificación de “modernidad” y “edad moderna” tiene una larga tradición filosófica que comienza con el desmembramiento del sistema hegeliano en la generación de la vanguardia hegeliana (los llamados *Junghegelianer*). En uno de sus intentos por rescatar y complementar este sistema, el discípulo de Hegel, Friedrich Theodor Vischer (1807-1887) habla de la “gran crisis [...] que separa a la edad moderna de la Edad Media”²¹. A diferencia de Hegel, quien concibió Edad Media y edad moderna como *una sola* época cristiano-medieval, Vischer, a mediados del siglo XIX se ve precisado a reconocer como una unidad autónoma a la *modernidad como edad moderna* (*Moderne als Neuzeit*). Este reconocimiento que se le hace a la nueva era en la filosofía alrededor del 1850 no es fortuito, sino que habla de una nueva concepción de la historia surgida de las crisis del siglo XIX que muy bien podría ser denominada “tardo-moderna” o “modernista” en el sentido de Nietzsche y Baudelaire. En otras palabras, a comienzos de la modernidad tardía, o del modernismo, *la modernidad de la edad moderna se hace, retrospectivamente, reconocible, definible y criticable* (véase *infra*).

No sólo en la filosofía y la sociología alemanas, sino también en las inglesas, la expresión *modern thought* denota, en la mayoría de los casos, el “pensamiento de la edad moderna” (*neuzeitliches Denken*). Así, Bertrand Russell, por ejemplo, en su *History of Western Philosophy* (1946), habla de una “filosofía moderna” (*modern philosophy*) que releva al pensamiento medieval y que surge de la secularización y del creciente predominio de la ciencia en la sociedad²². El sociólogo Giddens hace una periodización más concreta al situar el principio de la modernidad (*modernity*) en la Ilustración del

²¹ Cf. F. Th. Vischer: *Kritische Gänge*, tomo IV, Múnich: Meyer & Jessen-Verlag, 1922, p. 175.

²² B. Russell: *History of Western Philosophy*, Londres: Allen & Unwin, 1961, p. 479.

siglo xvii (*from about the seventeenth century onwards*)²³, cuando la obra de Francis Bacon (1561-1626) comienza a difundirse con éxito. De manera semejante se expresa el sociólogo alemán Tenbruck, cuando habla de la "revolución científica del siglo xvii"²⁴ e investiga las tendencias secularizantes emanadas de esta revolución.

Es importante señalar que la expresión "modernidad como edad moderna" (*Moderne als Neuzeit*) sólo se puntualiza plenamente en el ámbito de lengua alemana, porque la palabra *Neuzeit* ("edad moderna") sólo puede ser traducida en inglés por *modern times* o *modernity*; en francés, sólo por *temps modernes* o *modernité*, y en italiano por *età moderna* o *evo moderno*. Pero cuando Walter Benjamin, retomando la *modernité* de Baudelaire, habla de *Moderne* ("modernidad"), no quiere decir la modernidad como "edad moderna", sino la modernidad tardía del siglo xix, esto es, el *modernismo* que surgía en ese momento en el arte, la literatura y la filosofía.

Ahora bien, ¿cuál es la relación que hay entre *Moderne* ("modernidad") como *Neuzeit* ("edad moderna") y *Modernismus* ("modernismo")? El modernismo podría interpretarse —como ya se ha insinuado en relación con F. Th. Vischer— como una época de reflexión crítica acerca de la modernidad o como un *volverse reflexiva la propia modernidad*. "En cierto sentido el modernismo ha sido siempre también una crítica de la modernidad (*a critique of modernity*)"²⁵, afirman Roy Boyne y Ali Rattansi en la introducción a su volumen colectivo *Postmodernism and Society*.

²³ A. Giddens: *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity, 1990, p. 1.

²⁴ F. H. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, p. 90.

²⁵ R. Boyne / A. Rattansi: "The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction", en R. Boyne / A. Rattansi: *Postmodernism and Society*, Londres: Macmillan, 1990, p. 8.

Tienen razón en la medida en que filósofos modernistas y escritores como Nietzsche, Dostoyevski, Musil, Kafka y Pirandello cuestionan ideas fundamentales de la Ilustración y el Racionalismo (por ejemplo, la idea de verdad y de conceptualización unívoca). Estos autores comienzan, además, a dudar, como se mostrará en el capítulo v, de la posibilidad de dominar el mundo en el sentido de la fe, racionalista e ilustrada, en el progreso. Si bien es cierto que continúan, en otro contexto, la crítica de la religión (Nietzsche, Kirkegaard) hecha por el pensamiento ilustrado, no dejan de dudar tampoco de la autoridad de la ciencia establecida por los ilustrados, anticipando con ello la crítica de la ciencia, propia de la posmodernidad, presente, por ejemplo en Lyotard, Vattimo o el sociólogo Bauman. Y, *sin embargo, en su conjunto, el modernismo como autocrítica de la modernidad pertenece todavía a la época moderna.*

La palabra "modernismo" evoca inmediatamente, en los círculos de lengua española, el concepto hispanoamericano de *modernismo*, una corriente estético-literaria de la que sus representantes más conspicuos son Juan Ramón Jiménez (1881-1958), el cubano José Martí (1853-1895) y el poeta lírico nicaragüense Rubén Darío (1867-1916). No es de ninguna manera correcto, como suele afirmarse algunas veces, que el *modernismo* tenga poco o nada que ver con el modernismo europeo y norteamericano de T. S. Eliot, Faulkner, Musil, o Gide. Por el contrario, en muchísimos textos de Martí o Darío puede constatarse la presencia de los modernistas europeos (Nietzsche, D'Annunzio, Puvis de Chavannes), lo que confirma la presunción de que el *modernismo* es un componente integral de la problemática modernista de Europa y de América²⁶.

²⁶ Véase R. Gullón: *El modernismo visto por los modernistas*, Barcelona: Labor, 1980. Allí, sobre todo, J. R. Jiménez: "El modernismo poético en España y en Hispanoamérica", así como R. Darío: "Un esteta italiano. Gabriele D'Annunzio" y, del mismo Darío, "Puvis de Chavannes".

Esto queda claro también en el libro de Gilbert Azam, *El modernismo desde dentro*, donde, por una parte, se relaciona²⁷ el *modernismo* literario con intentos de renovación modernistas en el seno del catolicismo español y francés, y, por otra, se muestra constantemente que *modernismo* y *Generación del 98* constituyen una unidad. Azam habla de la "continuidad interna"²⁸ que acusa el *modernismo* con la *Generación del 98*. Esta generación, a la que, junto con el filósofo y escritor Miguel de Unamuno (1864-1936), pertenecieron autores como Azorín (José Martínez Ruiz: 1873-1967), Pío Baroja (1872-1956) y Antonio Machado (1875-1939) puede ser considerada, definitivamente, como modernista en sentido general, porque, por una parte, colocó la crisis de los valores culturales y del sujeto individual en el centro de sus reflexiones, y, por otra, estuvo siempre influida por lo mismo por Nietzsche, Schopenhauer y Kierkegaard, que por los modernistas latinoamericanos como Darío o Martí.

Esencialmente más problemática que las afinidades entre modernismo [europeo] y *modernismo* [hispanoamericano] parece, a primera vista, la relación entre modernismo y *avantgarde*. Mientras que algunos autores hablan de una "coexistencia" de dos corrientes ajenas la una a la otra, otros creen reconocer, en los movimientos vanguardistas europeos, precursores de la posmodernidad. Así, por ejemplo, Matei Calinescu afirma que modernistas como Proust, Kafka o Joyce "habrían tenido muy poco que ver con movimientos vanguardistas como el futurismo, el dadaísmo o el

²⁷ G. Azam: *El modernismo desde dentro*, Barcelona: Anthropos, 1989, capítulo II. Véase también: E. Rull Fernández: *Modernismo y la generación del 98*, Madrid: Playor, 1984, capítulos I y II.

²⁸ Azam, *op. cit.* (como nota 27), p. 81.

surrealismo”²⁹. Divergente, aunque hasta cierto punto complementaria, resulta la apreciación de Scott Lash, quien considera la praxis de las vanguardias europeas de los años veinte como posmodernas, porque el arte vanguardista destruye el aura de autonomía de la obra de arte y ya no está dirigida a élites, sino a masas: *I take the avant-garde of the 1920s to be postmodernist*³⁰. Si esta apreciación fuera correcta, Brecht, Auden y Céline tendrían que pertenecer igualmente a la posmodernidad...

No es éste el lugar para comentar las tesis de Lash, pero sí debemos mostrar que modernismo y vanguardia no deben ser identificados sin más. En todo caso, en el capítulo iv se propone contemplar a las vanguardias como *partes integrantes del modernismo*: por una parte, porque en las novelas y dramas vanguardistas aparecen procedimientos modernistas; por otra, porque el modernismo y la vanguardia comparten problemas políticos y existenciales.

Ya la propia tesis de Lash indica que la *posmodernidad* es considerada, en general, como un fenómeno que apunta más allá de la modernidad como “edad moderna” y del modernismo como autorreflexión de la modernidad. Aunque el concepto de “posmodernidad”, como lo conocemos o creemos conocerlo hoy día, fue empleado en principio en un debate literario de los años 1959 y 1960, en realidad ya había aparecido en diferentes contextos que Wolfgang Iser describe detalladamente. Él nos remite, con razón, al hecho de que el concepto fue aceptado recién en 1975 en la jerga de la arquitectura, de manera que la afirmación de que proviene del ámbito arquitectónico es falsa.

²⁹ M. Callinescu: *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*, Bloomington-Londres: Indiana University Press, 1977, p. 140.

³⁰ S. Lash: *Sociology of Postmodernism*, Londres-Nueva York: Routledge, 1990, p. 158.

Welsch constata que la expresión inglesa *post-modern* aparece por primera vez alrededor de 1870 en el pintor inglés de salón John Watkins Chapman, quien se proponía ir más allá del entonces moderno impresionismo francés. El rico significante adquiere otro contenido semántico completamente distinto en el año 1917, con Rudolf Pannwitz (1881-1969), un poeta y filósofo que intenta comprender al hombre como "perfección del cosmos" y que, siguiendo a Nietzsche, exige una superación posmoderna del nihilismo y de la decadencia a través del superhombre. Como ya para Nietzsche, también para Pannwitz se trata de una redención posmoderna de las debilidades y conflictos de la modernidad, teniendo en cuenta que "modernidad" no significa, en las obras principales del filósofo, tanto "edad moderna", cuanto la edad de las crisis y de la *décadence*, desde 1850³¹.

En el contexto que estamos construyendo es significativo que Welsch llame la atención acerca del concepto de *postmodernismo*, utilizado de manera más bien peyorativa por el filólogo español Federico de Oniz, quien designa "la fase que va de 1905 a 1914" como "etapa de corrección que siguió al ›modernismo‹ (1896-1905), antes de que éste diera sus frutos, renovado y fortalecido, en el ›ultramodernismo‹"³². Un desarrollo paralelo en el ámbito religioso es mostrado por Gilbert Azam, quien habla de una estrecha coincidencia entre *modernismo* literario y religioso³³.

Para el contexto sociológico y politológico, la concepción de posmodernismo en el historiador y filósofo inglés Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) es importante, porque todavía tiene cierta resonancia en la discusión de las ciencias sociales hoy día. Toynbee

³¹ Véase W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: vch-Verlag, ³1991, pp. 12-14.

³² *Op. cit.* (como nota 31), p. 13.

³³ G. Azam: *El modernismo desde dentro* (como nota 27), p. 43.

parte de la tesis de que la idea moderna de Estado nacional ha cedido su lugar, desde 1875, a una idea supranacional y global. Aunque esta tesis no es precisamente errada, puesto que anticipa desarrollos políticos y culturales del siglo xx, sí es problemática, porque no toma en cuenta tendencias contrarias, como podría serlo, por ejemplo, la posibilidad de una re-nacionalización del pensamiento. *Tendencias globalizadoras* en lo ecológico, político y tecnológico son, sin duda, un tema central de la discusión sobre la posmodernidad, pero la inclinación al *particularismo*, que será todavía uno de nuestros puntos a tocar, parece ser aún más fuerte³⁴.

Estas dos concepciones tan disparadamente contrapuestas de “posmodernidad” muestran cómo una palabra polisémica puede constituir el punto de partida de numerosos constructos que se entrecrucen, se contradigan o sean simplemente inconmensurables. Toda teoría y toda ideología se puede adueñar de la palabra para convertirla en objeto de esperanza, de admiración o de odio. El discurso teórico, en su carácter de constructo humano, no puede, de ninguna manera, evitar semejantes arranques; no obstante, el sujeto teórico debería tener cuidado de relativizarlos (auto-)irónicamente y de hacerlos aparecer como lo que son: como fuerzas históricamente contingentes que no deberían tener derecho a acaparar el discurso.

El discurso se deja acaparar cada vez que un concepto como “modernidad” o “posmodernidad” se caricaturiza o condena, simplemente desacreditándolo mediante connotaciones negativas. Con razón se opone Wolfgang Iser a la caricaturización de la posmodernidad como *posthistoire*: “Con este teorema de la *post-histoire*, desarrollado sobre todo por el sociólogo Arnold Gehlen

³⁴ La inclinación al particularismo es común prácticamente a todas las tendencias posmodernas de pensamiento: de Foucault a Lyotard y las autoras feministas.

desde la década de los cincuenta, la posmodernidad no tiene nada en común³⁵.

Ahora bien, ¿qué entiende Gehlen por *posthistoire*? Él retoma, en el año de 1952, esta idea, introducida en la discusión por el matemático y filósofo Antoine Cournot (1861) y por el sociólogo Célestine Bouglé (1901)³⁶, y postula, en la línea de la derecha hegeliana y de Nietzsche, "el fin de la historia". Semejante postulado debe entenderse sobre el fondo de un empate global en el que los Estados Unidos y la Unión Soviética, con ayuda de su potencial atómico de destrucción, se condenaban, aparentemente, a sí mismos y a la historia del mundo a la inmovilidad y a la conservación del *status quo*:

Y si ahora retomamos el tema que acabamos de tocar acerca de las dos grandes mitades del mundo con sus ideologías de base, entonces quizá no sorprenda mucho mi conclusión cuando diga que, por lo que hace a la historia basada en ideas (*Ideengeschichte*), no hay nada más que esperar (...)

Y poco más adelante añade: "que los llamados pueblos en desarrollo no encontrarán ninguna alternativa ideológica positiva". Con ello, la historia — al menos como "historia basada en ideas" — ha llegado a su fin:

³⁵ W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne* (como nota 31), p. 17.

³⁶ Véase: L. Niethammer: *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek: Rowohlt, 1989. Acerca de Cournot, escribe Niethammer: "Si uno consulta sus escritos, seguramente no encontrará el concepto *posthistoire*, pero sí una idea muy semejante" (p. 26). Véase también: D. Kamper: "Nach der Moderne. Umriss einer Ästhetik des Posthistoire", en W. Welsch (ed.), *Wege aus der Moderne* (como nota 9), pp. 166-168.

pues ideologías globales de este tipo, incluyendo las históricamente ya caducas, como el fascismo, o las que nunca llegaron a desarrollarse, como las doctrinas mesiánicas de Rousseau o Nietzsche, son todas, sin excepción, resultados europeos que no existen fuera del ámbito europeo. Arriesgo, pues, la predicción de que la historia basada en ideas ha concluido y nosotros hemos arribado a la *posthistoire*³⁷.

En el contexto actual, esta conclusión —que recuerda la tesis, posteriormente revisada, de Daniel Bells acerca del “fin de las ideologías”³⁸— resulta una conjetura apresurada y falsa. La situación de “empate” entre las grandes potencias durante la posguerra ya se desvaneció (aunque no necesariamente para bien), y la historia basada en ideas toma nuevo ímpetu —mismo que se extiende hasta Norteamérica y Europa, precisamente en los pueblos llamados “en desarrollo”— a través de la ideologización de una de las principales religiones³⁹, la islámica.

Y, con todo, el diagnóstico especulativo que hace Gehlen de su época y al que se adhiere más tarde Jean Baudrillard, no es necesariamente inútil, porque la tesis sobre el desgaste de las grandes ideologías (fascismo, nacionalsocialismo, marxismo-leninismo) en Europa y Norteamérica, puede muy bien pretender seguir siendo válida y, en más de un sentido, anticipa y complementa la teoría de la posmodernidad, de Jean-François Lyotard. Tras la caída del

³⁷ A. Gehlen: “Über kulturelle Kristallisation”, en: W. Welsch (ed.), *Wege aus der Moderne* (como nota 9), p. 141.

³⁸ Véase: D. Bell: *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*, Frankfurt: Fischer, 1976, donde Bell retoma su tesis principal de *The End of Ideology* (1967): “a diferencia de los modelos económicos y las tecnologías anticuadas, las ideologías no desaparecen” (p. 78).

³⁹ Sobre la diferenciación entre religión e ideología, véase, del autor, *Ideologie und Theorie* (como nota 13), pp. 29-34.

fascismo y a la vista de un marxismo-leninismo cada vez menos convincente y cuyo colapso pareció desacreditar a todos los demás mesianismos, Lyotard considera "el escepticismo frente a los meta-relatos" (*l'incrédulité à l'égard des métarécits*) como "posmoderno"⁴⁰. El escepticismo anunciado por él "frente a los metarelatos" es completamente comparable con la tesis de Gehlen sobre el fin de la historia basada en ideas, lo mismo que con el "fin de las ideologías", de Bell. (Si bien Gehlen habla, en el pasaje aquí citado, de "fin de la historia basada en ideas", en otros lugares de su obra se trata más bien de un "fin de la historia" en general. En ese sentido, su posición es ambigua.)⁴¹

Posmodernidad y *posthistoire* no deberían ser, en realidad, identificadas, es decir, confundidas (en este sentido Welsch tiene razón), pero la afirmación del mismo Welsch en el sentido de que ambos conceptos no tienen nada que ver entre sí es apresurada e improductiva, porque impide ver su afinidad. ¿En qué consiste esta afinidad? En la falta de credibilidad en las grandes ideologías que subrayan ambos conceptos y que sociólogos como Gehlen y Bell diagnosticaron en la época de la posguerra —mucho antes que Lyotard y en una época en la que Lyotard todavía era militante de la agrupación marxista *Socialisme ou barbarie*.

⁴⁰ J.-F. Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Viena: Passagen, 1986, p. 14 (*La Condition postmoderne*, París: Minuit, 1979, p. 7).

⁴¹ Lutz Niethammer intenta explicar la tesis acerca del fin de la historia, distinguiendo entre "historia de acontecimientos (*Ereignisgeschichte*)" e "historia de estructuras" (*Strukturgeschichte*): "Lo que Cournot anticipa en vislumbres todavía no definidos sobre el desarrollo de las relaciones humanas es, históricamente, el rechazo de la historia de acontecimientos en favor de la historia de estructuras en el siglo veinte" (L. Niethammer: *Posthistoire* (como nota 36), p. 29. Se refiere a cómo estructura y sistema relevan a acontecimiento y acción.

Un poco después parece confirmar su diagnóstico el sociólogo más bien conservador Friedrich H. Tenbruck, quien no piensa precisamente en los conceptos de posmodernidad ni de *posthistoire*. En un ensayo publicado en 1976, es decir, tres años antes de *La Condition postmoderne*, de Lyotard, observa lo siguiente refiriéndose al desarrollo de la ciencia: "Las grandes ideas, con las que ha escrito la historia de las creencias de la modernidad, están agotadas".⁴² En contraposición al Bell de los primeros escritos y al escéptico francés, Tenbruck no anuncia el fin de las ideologías o de los *métaréçits*, sino que considera posible una reideologización de la sociedad y, complementaria a ella, un agotamiento de las energías culturales en la economía de mercado. La ciencia tuvo que revocar su compromiso de creer en las ideologías, pero

la revocación de este compromiso no solamente crea un campo libre para contramovimientos irracionales y destructivos, sino que tendría que conducir al agotamiento de las energías, de la fantasía, de la decisión y de la disciplina que pertenecen a los fundamentos de nuestra cultura⁴³.

Sobre el peligro de la pérdida de las energías culturales advierte también Daniel Bell, quien, junto con Alain Touraine, acuñó la expresión "sociedad posindustrial". Aquí señalaremos, para terminar, su importancia para la discusión sobre la posmodernidad. Se refiere, en primer lugar, a cierta dilocación estructural en el ámbito de la producción, determinada por el desarrollo científico y tecnológico. Esta dislocación trae consigo que la importancia de la producción de bienes disminuya, mientras que la de la

⁴² F. H. Tenbruck: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft* (como nota 24), p. 137.

⁴³ *Id.* (como nota 42), p. 141.

prestación de servicios aumente (por ejemplo, en los sectores de la salud, la educación, el empleo del tiempo libre); que la importancia de los gremios profesionales (intelectuales, técnicos) crezca, mientras que la clase trabajadora pierda importancia; que la ciencia y la tecnología se conviertan en las fuerzas más importantes de la innovación económica y social, y que aparezcan en escena nuevas tecnologías, "intelectuales", como la informática.

Estos desarrollos tienen por consecuencia que el capitalismo, como sociedad industrial, socave su propia ética, es decir, aquélla que Max Weber definió como dirigida a la producción, y la sustituya por una postura enemiga del capitalismo productivo, a saber, el hedonismo. Éste favorece una individualización y atomización de la sociedad, lo mismo que una orientación del individuo hacia el consumo, esto es, hacia la oferta de mercancías.

En este contexto, la sociedad posmoderna aparece —como ya era el caso en Gehlen y Tenbruck, sólo que por otras razones— como una sociedad en la que individuos narcisistas aspiran a la autorrealización, y en la que valoraciones y convicciones, lo mismo que utopías ideológicas o religiosas, pasan cada vez más a un segundo plano. La posmodernidad queda, pues, también aquí, marcada por la crisis del sistema de valores moderno (industrial, capitalista) y por la necesidad de examinar críticamente este sistema de valores. Se hace, así, reflexiva y cuestiona sistemáticamente no sólo la modernidad como época moderna, sino también la modernidad como modernidad tardía o modernismo. Es, de hecho, la conciencia de una transición socio-histórica que debe ser reconstruida aquí a diversos niveles.

3. MODERNIDAD, MODERNISMO Y POSMODERNIDAD COMO PROBLEMÁTICAS

Está claro que la dimensión temporal de modernidad y posmodernidad no puede ser simplemente soslayada sólo porque Lyotard afirme que la posmodernidad no constituye una nueva época⁴⁴, pues sobre todo en la historiografía y la sociología estos conceptos denotan desarrollos, desplazamientos, recusaciones y rupturas sociales y culturales. Al mismo tiempo, sin embargo, es difícil comprender la posmodernidad como una época completamente nueva que entra al relevo de la modernidad tardía o del modernismo, entendidos aquí como sinónimos. También en nuestra época actúan juntas corrientes premodernas, modernas, modernistas y posmodernas en la política, la ciencia y el arte, de manera que es imposible hablar de una época puramente posmoderna a partir de 1950 o 1960.

A la vista de esta ambivalencia global, la posmodernidad puede ser construida tanto como ruptura con la modernidad, como también como su continuación con nuevos medios. Esta idea la formula Dietmar Kamper con toda razón como unidad de oposiciones:

Las dos tesis contradictorias de que la posmodernidad sea una modernidad radicalizada que se mantiene fiel a sí misma en lo fundamental; y de que la posmodernidad constituya una traición, en lo fundamental, de la modernidad, son ambas correctas⁴⁵.

Es esencial que "fidelidad" y "traición" no sean interpretadas en el sentido de una ideologización de ambos conceptos clave, que

⁴⁴ Véase J.-F. Lyotard: "Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?", en: W. Welsch (ed.), *Wege aus der Moderne* (como nota 9), p. 201.

⁴⁵ D. Kamper: "Nach der Moderne. Umriss einer Ästhetik des Posthistoire", en W. Welsch (ed.), *Wege aus der Moderne* (como nota 9), p. 172.

tuviera como consecuencia el contraponerlos, en última instancia, como actantes míticos⁴⁶.

Esto sucede cuando, por ejemplo, Stephen Crook asocia, en bloque, las "pretensiones radicales de la posmodernidad (*postmodernism's radical pretensions*)" ⁴⁷ con el nihilismo y se permite expresiones como *postmodernism attempts*⁴⁸, *postmodernism regards*⁴⁹, *postmodernism requires*⁵⁰ o *modernism requires*⁵¹ que convierten al modernismo y a la posmodernidad en sujetos de una contraposición de vida o muerte. Se transforman en ideologías que se excluyen mutuamente y cuya lucha por la verdad pone también en escena Linda Hutcheon cuando habla de *the obscurity and hermeticism of modernism*⁵² y afirma que *postmodernism challenges some aspects of modernist dogma*⁵³, afirmación en la que identifica, sin más, la modernidad literaria con hermetismos y credos elitistas, como si Auden, Brecht y Camus no hubieran existido nunca.

Modernidad, modernismo y posmodernidad no pueden ser, en realidad, entendidas ni como ideologías, visiones del mundo o estéticas contrapuestas, sino que deben comprenderse, más bien, como

⁴⁶ Para la noción de "actante mítico" (*mythischer Aktant*), véase, del autor, *Ideologie und Theorie* (como nota 13), pp. 277-284 (El actante mítico es un pseudosujeto —por ejemplo, "el sistema" o "la sociedad"— al que se atribuyen intenciones o maneras de actuar intencionadas).

⁴⁷ S. Crook: "The End of Radical Social Theory? Radicalism, Modernism and Postmodernism", en R. Boyne / A. Rattansi (eds.), *Postmodernism and Society* (como nota 25), p. 47.

⁴⁸ *Id.* (como nota 25), p. 53.

⁴⁹ *Id.* (como nota 25), p. 66.

⁵⁰ *Id.* (como nota 25), p. 68.

⁵¹ *Ibid.* (como nota 25).

⁵² L. Hutcheon: *A Poetics of Postmodernism* (como nota 17), p. 32.

⁵³ *Id.* (como nota 17), p. 43.

problemáticas sociales e históricas, esto es, como *situaciones socio-lingüísticas* en las que se buscan determinadas respuestas a determinadas preguntas, teniendo en cuenta que cuestionamientos que parecían todavía razonables en una situación concreta, por encontrarse en el centro de la discusión y exigir una respuesta, son relegados, en una problemática posterior, a la periferia del suceder intelectual o simplemente caen en el olvido.

Así, por ejemplo, apenas si son motivantes aún las preguntas por la identidad, la libertad de decisión y la responsabilidad del individuo, mismas que estuvieron en el punto más álgido de las reflexiones existencialistas de los tiempos entre la primera y la segunda guerras mundiales, lo mismo que durante la posguerra. Los representantes del *nouveau roman* las hacen a un lado sin darles ninguna importancia. La pregunta marxista, emparentada con éstas, acerca de la relación entre táctica y ética —que preocupó no sólo a Lukács—, apenas si merece hoy, por razones obvias, alguna mención⁵⁴. Así pues, no deja de poner melancólico a más de un intelectual comprometido el hecho de que la típica pregunta de los años sesenta: “¿cuántos hijos de trabajadores estudian en esta universidad?”, prácticamente no tenga ya resonancia en la era del feminismo. Pero el espíritu de los tiempos no es precisamente remilgoso.

No es él el responsable del desplazamiento del peso específico dentro de una problemática ni de su paulatina, casi imperceptible sustitución por una nueva problemática, sino el surgimiento de nuevos grupos de profesiones, movimientos y élites políticas⁵⁵. Durante esta sustitución —que no se trata de una mutación ni es

⁵⁴ Véase G. Lukács: *Taktik und Ethik*, Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1972.

⁵⁵ En relación con la diferenciación social del público artificial de la posmodernidad, véase S. Lash: *Sociology of Postmodernism*, (como nota 30), pp. 250-254.

fácilmente definible en el tiempo— surgen nuevas preguntas que exigen nuevas respuestas. Mientras el modernismo como modernidad tardía, por ejemplo, heredó del romanticismo y del realismo la pregunta por el sujeto y su identidad (piénsese en las novelas de educación [*Bildungsromane*] de Goethe, Balzac o Keller), para la posmodernidad esta pregunta tiene un lugar marginal: ha sido sustituida, al menos tendencialmente, por la búsqueda de la realidad como entorno.

Pregunta y respuesta son imposibles de determinar concretamente mientras no se vinculen con determinados *sociolectos*, es decir, lenguajes de grupo⁵⁶, en el marco de una situación sociolingüística. Mientras que, por ejemplo, la pregunta moderna o modernista por el compromiso político del intelectual no se puede entender independientemente de sociolectos y discursos existencialistas y marxistas de los tiempos entre las guerras y la posguerra en los que fue planteada, las preguntas más bien posmodernas por el reparto del riesgo dentro de la sociedad o por la naturaleza masculina o femenina de la lengua se encuentran en casa en los sociolectos y discursos de los grupos pacifistas, ecológicos y feministas. Resulta más que lógico que tales grupos no se detengan en la pregunta por la identidad y la responsabilidad religiosa, política o estética de individuos masculinos, por ejemplo, de Kierkegaard, Kafka, Proust o Unamuno. Ellos piensan en otra problemática que no sólo surge de dislocaciones en la sociedad, sino también de los nuevos desarrollos económicos, tecnológicos y científicos.

⁵⁶ Para el concepto de sociolecto, véase, del autor, *Textsoziologie. Eine kritische Einführung*, Stuttgart: Metzler, 1980, capítulo III, así como, también del autor, *Ideologie und Theorie* (como nota 13), p. 250: el sociolecto puede “ser definido como un conjunto de discursos reales o potenciales que parten de un repertorio lexicológico y de un fundamento semántico comunes”.

Desde luego que la construcción que se propone aquí de modernidad, modernismo y posmodernidad es también parte integrante de esta problemática y, al mismo tiempo, un intento por responder sus preguntas. En otras palabras, pertenece a la situación sociolingüística que pretende describir. Los juiciosos escépticos que aconsejan aquí posponer el intento para lograr mayor distancia histórica, podrían ser (in-)tranquilizados si los remitimos a tiempos pasados cuya explicación parece ser tan problemática como la de modernidad y posmodernidad. Así, por ejemplo, el estudioso de la literatura comparada Ulrich Weisstein se indigna, a principios de los setenta, por el intento que Paul Van Tieghem hace de contar a Villon y Rabelais entre los autores medievales, mientras a Montaigne y los poetas de la Pléyade (Ronsard, Du Bellay) los considera propios del Renacimiento, mismo que para Van Tieghem dura sólo cuarenta años, mientras que para Weisstein se extiende por más de tres siglos, del xiv al xvi⁵⁷.

La consideración de que las problemáticas aquí mencionadas sólo puedan ser construidas en el marco de la situación sociolingüística contemporánea, desemboca en la pregunta por la posición del sujeto del discurso o del autor responsable de su construcción. Éste parte ciertamente de la Teoría Crítica de la posguerra, esto es, de una teoría preponderantemente *tardomoderna* o *modernista* que reflexiona sobre la modernidad críticamente, pero intenta complementar y seguir desarrollando esta teoría mediante una concepción sociosemiótica y dialógica de la cultura y de la problemática de sus valores. Consecuentemente, se trata de redefinir el sociolecto de la Teoría Crítica en la situación lingüística actual y de ponerlo en relación con la problemática posmoderna.

⁵⁷ Véase U. Weisstein: *Comparative Literature and Literary Theory*, Bloomington-Londres: Indiana University Press, 1973, p. 76.

Con todo derecho se ha tratado en el transcurso de la discusión⁵⁸ acerca de perspectivas posmodernas en Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, y los dos autores norteamericanos Steven Best y Douglas Kellner hablan incluso de la "teoría proto-posmoderna de Adorno"⁵⁹. Ahora bien, Adorno no puede ser encasillado, de un plumazo, en la problemática posmoderna —ni es tampoco ése el objetivo de Best y Kellner—, pero los aspectos posmodernos de su teoría deberían impedir que en lo sucesivo se llegue a una representación maniquea en la que los términos "modernidad" y "posmodernidad" sean ideologizados como "héroe" y "antihéroe".

¿Cómo pueden, entonces, ser construidas modernidad, modernismo y posmodernidad como problemáticas culturales y axiológicas? En primer lugar parece importante llamar la atención sobre el hecho de que la modernidad como edad moderna y la posmodernidad como posguerra (aproximadamente desde 1950) pertenecen a dimensiones muy distintas, pues la modernidad, a la que numerosos sociólogos y filósofos, como se mostrará más adelante, identifican de manera muy general con Ilustración y Racionalismo, es muy larga y muy heterogénea como para poder ser comparada en contraste con la posmodernidad. Esta es la razón por la que en lo sucesivo se confronta sobre todo el *modernismo como modernidad tardía* (1850-1950) con la *problemática posmoderna*.

Se tomarán en cuenta, con todo, la modernidad como edad moderna y como Ilustración, porque autores como Bauman, Touraine, Giddens, Lyotard y Habermas así la comprenden, y nadie querrá desembarazarse irreflexivamente del lastre del conocimiento acumulado. No se trata aquí, sin embargo, sólo del lastre

⁵⁸ Véase S. Lash: *Sociology of Postmodernism* (como nota 30), pp. 159-161, donde se trata de "la alternativa posmodernista de Benjamin" (p. 160).

⁵⁹ Cf. S. Best / D. Kellner: *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, Londres: Macmillan, 1991, p. 225.

de una construcción dudosa (aquí tres siglos y medio, allá apenas cincuenta años), sino también de la tesis sustentable de que la problemática posmoderna probablemente rompe, en sus planteamientos, con toda la "modernidad ilustrada", desde Francis Bacon hasta la *Dialéctica de la Ilustración* (1947), en la que la razón moderna debe ser salvada mediante la autocrítica.

En el nivel de los valores culturales, que, al mismo tiempo, son valores del lenguaje (*sprachliche Werte* o *Wortwerte*), modernidad, modernismo y posmodernidad aparecen como constelaciones⁶⁰ estructuradas a partir de tres problemas centrales a los que se refieren sus preguntas y respuestas políticas, psicológicas, filosóficas y estético-literarias: la *ambigüedad*, la *ambivalencia* y la *indiferenciación*.

Con ello queremos decir, por el momento en forma un tanto abreviada, lo siguiente: para la filosofía y la literatura del siglo XVIII y del XIX *ineunte*, es característica una *ambigüedad* que puede ser analizada mediante la teoría del conocimiento, la psicología filosófica o el comentario del narrador literario, de manera que se restablece la contraposición entre esencia y apariencia, verdad y falsedad, bondad y maldad, etc. La realidad aparece, pese a todas las dificultades y obstáculos, reconocible y manejable. En la literatura, escritores como Jane Austen, Balzac, Galdós y Gottfried Keller han puesto en escena una y otra vez la disolución de la apariencia en la univocidad del ser.

Sus intereses y anhelos, frecuentemente tan disímbolos, han sido llevados a una síntesis por Hegel, en sus *Lecciones sobre la Estética*, donde al arte se le encomienda la disolución de la apariencia, la superación de la ambigüedad como contradicción y de la representación sensible de la verdad:

⁶⁰ En ese sentido podría uno hablar, con R. G. Renner, incluso de una "constelación posmoderna". Véase R. G. Renner: *Die postmoderne Konstellation. Theorie, Text und Kunst im Ausgang der Moderne*, Friburgo: Rombach, 1988.

El arte arrebató de aquella verdadera riqueza de los fenómenos la apariencia y lo engañoso de este mundo malo y perecedero y les confiere una realidad superior, nacida del espíritu. Lejos, pues, de ser meramente apariencia, debe adscribirse a los fenómenos del arte, a diferencia de la realidad común, la más elevada realidad y la más verdadera existencia⁶¹.

Por última vez se expresa aquí, en una "ideología de la superioridad de la razón"⁶², como la llama Zygmunt Bauman, la confianza de la modernidad (edad moderna) en poder reprimir lo engañoso, la irracionalidad y el desorden. La unidad de los contrarios de Hegel debe entenderse como la superación de la ambigüedad en la síntesis de un conocimiento más elevado.

Esta confianza resulta ser ilusoria en el modernismo de la tardía modernidad, y tanto la crisis del realismo literario como el desmembramiento del sistema hegeliano a manos de la vanguardia hegeliana, anuncian con sus campanas una era de la *ambivalencia* que no se supera en una síntesis como unidad de los contrarios, sino que se mantiene como irresoluble. Lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, el ser y la apariencia se encuentran inextricablemente entrelazados, sin que pueda ser posible ni disolver la apariencia en el ser ni superar la ambivalencia.

Pensador de la ambivalencia y retador tardomoderno (modernista) de Hegel es Friedrich Nietzsche, cuya recepción en el psicoanálisis y en las novelas de Musil, Svevo, Proust, Hesse, D. H. Lawrence y Gide no es casual, sino que habla de una afinidad

⁶¹ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*, tomo I, Frankfurt: Suhrkamp (Werkausgabe), 1970, p. 22.

⁶² Cf. Z. Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt: Fischer, 1995, p. 128.

tipológica fundamental⁶³: “Juicio global: el carácter ambivalente de nuestro mundo moderno —los mismos síntomas podrían indicar decadencia o fortaleza”⁶⁴. La filosofía de Nietzsche y las novelas de Kafka niegan tanto el racionalismo como el hegelianismo, en la medida en que nos presentan constantemente la indisolubilidad de la apariencia y el carácter intempestivo del concepto de verdad. En contraposición con Hegel, Nietzsche define —y con ello se mantiene fiel a su teoría del conocimiento— el arte “como la buena voluntad para la apariencia”⁶⁵ y se despidе de la búsqueda metafísica del ser.

Nietzsche preconiza la *problemática posmoderna* en la medida en que muestra la posibilidad de que la ambivalencia como unidad de los contrarios, es decir, como unidad de valores incompatibles (el bien y el mal, la verdad y la mentira, etc.) desemboque en la *indiferenciación como intercambiabilidad* de los valores. “Sería incluso posible”, explica en *Más allá del bien y del mal*, “que lo que constituye el valor de aquellas cosas buenas y venerables consistiera precisamente en que, de manera capciosa, es afín, está vinculado, engastado, más aún, incluso es quizá esencialmente idéntico a aquellas cosas aparentemente contrarias y malas”⁶⁶. Pero cuando queda de manifiesto que los valores aparentemente contrapuestos no existen porque son, en “realidad”, esencialmente idénticos, entonces irrumpe la edad de la indiferenciación, de la “intercambiabilidad”

⁶³ Acerca de las afinidades tipológicas en la literatura, véase, del autor, *Komparatistik. Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft*, Tübinga: Francke, 1992, capítulo III.

⁶⁴ F. Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, en Karl Schlechta (ed.), *Nietzsche. Werke*, tomo VI, München: Hanser, 1980, p. 624.

⁶⁵ F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (como nota 64), tomo III, p. 113.

⁶⁶ F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (como nota 64), tomo IV, p. 568.



de todos los valores: bien y mal, verdad y mentira, amor y odio apenas si pueden diferenciarse.

La exposición de la problemática axiológica del joven Marx es complementaria de la crítica de Nietzsche a la antinomia metafísica y a la verdad metafísica. También él preconiza la "intercambiabilidad" (*Austauschbarkeit*) o indiferenciación de los valores cuando escribe:

Puesto que el dinero es el único concepto de valor existente y sancionado por sí mismo, confunde y trastoca todas las cosas, es decir, representa el mundo al revés: la confusión y el trastocamiento de todas las cualidades humanas y naturales.— Quien puede comprar la valentía es valiente, no importa que sea cobarde. [...] El dinero es el hermanamiento de las imposibilidades, obliga a lo contradictorio a darse un beso⁶⁷.

A continuación de estas reflexiones se explica aquí el tránsito de la modernidad tardía a la modernidad y de la ambivalencia a la indiferenciación —lo mismo que el tránsito de la ambigüedad a la ambivalencia— mediante la intervención cada vez más significativa del valor de cambio, la diferenciación social que la acompaña y la polarización ideológica. Las nuevas directrices del pensamiento posmoderno y de la literatura posmoderna expresan frecuentemente lo que, de manera subliminal, se insinuaba ya en Nietzsche y Marx, a saber, que en la sociedad económica tardomoderna no existe ningún valor cultural —ni político ni moral ni estético— que pueda competir con el valor de cambio que niega todos los valores culturales y del que surge la indiferenciación de la intercambiabilidad de los valores.

La posmodernidad, como se expone a continuación, es la era de la indiferenciación, de los individuos, las relaciones, las valoraciones y las ideologías intercambiables. Con ello no se quiere de

⁶⁷ S. Landshut (ed.), *K. Marx. Die Frühschriften*, Stuttgart: Kröner, 1971, p. 301.

ninguna manera sugerir que en la sociedad de mercado posmoderna no existan valores morales, estéticos o religiosos, sino que los que actúan bajo esos nombres, lo hacen en el marco de la problemática de la intercambiabilidad vigente.

Finalmente, mencionemos el *nexo de indiferenciación, pluralización, particularización y reacción ideológica* en el que este libro pone especialmente su atención. En el momento en que los valores morales, estéticos y políticos o, incluso, ideologías enteras (por ejemplo, la fascista y la comunista) aparecen como intercambiables, se pone radicalmente en duda su pretensión de validez universal y su capacidad de generalización: no existe ninguna valorización cristiana, liberal, socialista o nacional que pudiera ser inobjetable ni aceptable por unanimidad. La tendencia a la *particularización*, lo mismo que al *pluralismo* filosófico, político o cultural, se convierte, por ello, en una de las características más evidentes de la problemática posmoderna. Reacciones ideológicas ante la indiferenciación y el pluralismo son, con todo, dentro de esta problemática, siempre posibles e incluso probables.

Para evitar que la construcción del objeto aquí propuesta — que representa el paso de la modernidad a la tardía modernidad y a la posmodernidad como un paso de la ambigüedad a la ambivalencia y de ésta a la indiferencia — sea confundida miméticamente con la realidad, debe ser analizada, finalmente, de manera crítica. En primer lugar, llama la atención que está basada en determinados criterios de relevancia y clasificaciones que afectan y provocan sobre todo la problemática axiológica, y que en el plano semántico se distinguen ambigüedad, ambivalencia e indiferenciación según el dualismo de la época feudal⁶⁸. En segundo lugar, llama también la atención la estructura narrativa de esta construcción, en la que

⁶⁸ En relación con el dualismo del pensamiento simbólico en la Edad Media, véase J. Kristeva: *Le Texte du roman*, Den Haag: Mouton, 1970, p. 27.

se superponen por lo menos tres planos: el desarrollo "de la modernidad y la modernidad tardía a la posmodernidad" se explica mediante el desarrollo que corre paralelo "de la ambigüedad a la ambivalencia y de la ambivalencia a la indiferenciación", y éste, a su vez, frente al telón de fondo de las fases de desarrollo de la sociedad capitalista y tardocapitalista.

Quien, como Lyotard, esté transido de un escepticismo posmoderno frente a todos los metarelatos y metafísicas, con Musil, crea que no debemos dejarnos narrar nada más, tenderá a contemplar también con escepticismo esta narración en varios planos. Al autor esto le vendrá bien, porque no pretende convencer ideológicamente, esto es, poner su discurso y sus construcciones en un plano de igualdad con la realidad, sino, más bien ponerlas a prueba en un diálogo abierto.⁶⁹ El escéptico no debe olvidar, por otra parte, que también Lyotard nos *narra* la historia de la modernidad y la posmodernidad, mediante un seductor *metaretrato*, y que incluso Musil nos *narra* por qué ya no es posible el narrar. No se trata, pues, de negar la estructura narrativa del discurso teórico que Greimas y otros semióticos han estudiado tan exhaustivamente, sino, en un sentido constructivista, de entender la teoría discursiva como un ensayo heurístico.

⁶⁹ Véase del autor "Teoría dialógica: entre universalismo y particularismo", en este volumen pp. 297ss.

Tres posturas de la filosofía en torno al “progreso”

Johannes Rohbeck

PARA LA ILUSTRACIÓN, el proceso de la civilización técnico-científica y económica constituía el núcleo temático de la filosofía de la historia. En el transcurso de este proceso se formó la conciencia de una “época histórica” que al no regirse más por los ciclos naturales, sino por los artefactos del hombre, mantenía con ello su propia dinámica. Esta experiencia fue objeto de reflexión lo mismo para los entusiastas del progreso como Smith, Turgot y Condorcet, que para sus detractores, sobre todo para Rousseau. Hasta hoy no ha cambiado esencialmente nada en este estado de cosas. Quien reflexiona filosóficamente sobre la historia tiene que enfrentarse, a querer o no, con los fenómenos de la civilización moderna. Sea positivo o negativo el juicio que se haga al respecto, no hay manera de soslayar la pregunta acerca de si el progreso técnico ha contribuido al bienestar de los hombres y qué puede esperarse de él en el futuro. Dentro de los filósofos de la historia, son precisamente los críticos quienes se refieren a este problema; incluso en la protesta se atestigua una toma de postura semejante. El proceso de la civilización tecnológica constituye, a su vez, el hilo conductor según el cual se miden las filosofías de la historia tanto en lo positivo como en lo negativo.

Existe, pues, una *dimensión referencial* común a los discursos de la filosofía de la historia que consiste en un *continuum* histórico que ha alcanzado, en relación tanto con la constancia temporal como

con la difusión global, un grado único de universalización desde el punto de vista de la historia de la humanidad. No se trata de que los discursos de la filosofía de la historia constituyan antes que nada su objeto, pero sí de que con ello surja un objeto común. Mediante esta *unidad referencial* obtiene la contemplación histórica su dimensión de historia universal.

A continuación quisiera bosquejar tres posturas perfectamente típicas en torno al "progreso" técnico que demuestran una perspectiva común dentro de su variedad argumentativa y, al mismo tiempo, desarrollan diferentes posturas frente al problema. Escojo, para ello, una división bastante burda: primero, la Ilustración hasta las posturas contemporáneas que se mantienen fieles al *proyecto de la modernidad*; segundo, los críticos radicales de la civilización moderna que buscan la solución en una *filosofía de la historia negativa*; y, tercero, la *posthistoire*, en la que se afirma el multicitado "fin de la historia" y, con él, el de la filosofía de la historia.

La meta es encontrar y elaborar, en estas diferentes posiciones, una perspectiva común respecto del ámbito referencial "trabajo" y "tecnología", pues si se puede mostrar que la crítica a la filosofía de la historia se alimenta fundamentalmente de una determinada crítica de la tecnología, se habrá puesto al descubierto la argumentación decisiva sobre la cual pueda montarse una reconstrucción sistemática de la filosofía de la historia. A continuación de las "tres posturas frente al progreso" trataré de sacar una consecuencia en este sentido, tematizando la dimensión cultural de la acción tecnológica y de su desarrollo.

1. HISTORIA DEL PROGRESO

Los ilustrados asociaban a los progresos de la ciencia, la técnica y la economía, la expectativa de que las condiciones de vida de los hombres, vistas en términos generales, podían mejorar. Dentro

de esta mejoría se contaba la liberación del constante y pesado trabajo corporal, el aumento de bienestar y, con ello, la creación de espacios libres para la cultura. A esta situación se vinculó la esperanza, formulada muy cuidadosamente, de que bienestar y formas de trato burguesas ejercían una influencia favorable sobre el derecho, la política y la moral. La creciente riqueza económica debía ser repartida de la manera más justa posible e introducirse en las dependencias sociales; comercio e industria deberían incentivar un ambiente político liberal, y era especialmente el comercio internacional el que daba motivo para especulaciones sobre la paz mundial. Apenas cuando todos los ámbitos de la vida mostraran un mejoramiento, habría obtenido el progreso colectivo-singular la plena importancia de su alcance. Fue en medio de esas ideas que la ambivalencia del progreso técnico-económico se hizo evidente. Detrás de tales expectativas y esperanzas se ocultaban, evidentemente, determinadas pretensiones normativas que se hicieron válidas para el enjuiciamiento del decurso real de la historia hasta ese momento y que uno deseaba ver realizadas en lo futuro.

EXIGENCIAS NORMATIVAS

Si uno sigue a los críticos actuales de la filosofía de la historia, parecería que lo que encuentran verdaderamente escandaloso consiste en que ésta oculta supuestamente la dimensión normativa. El primero fue Reinhart Koselleck, quien defendió la tesis de que la filosofía de la historia del siglo XVIII surgió de la contradicción entre política y moral, y que, por lo mismo, no hizo sino arrastrar consigo los problemas filosófico morales no resueltos y posponerlos para el futuro¹. Recientemente, Jürgen Habermas exige el fin

¹ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*, Frankfurt am Main 1973, pp. 105ss.

de la filosofía de la historia con el argumento de que ésta pretende colocarse en el lugar de la filosofía práctica y usurpar su potencial crítico. Mientras que, en principio, Habermas reconoce la evaluación retrospectiva, hace, sin embargo, la objeción contraria, a saber: en la filosofía de la historia quedarían sustituidas las exigencias de una normatividad por la facticidad de los procesos históricos, cosa que desembocaría en una falsa legitimación de lo existente².

Y, sin embargo, apenas si puede concebirse una objeción menos fundada que ésta, como lo puede probar incluso una panorámica general. Ya en los ilustrados franceses e ingleses se encuentra bien anclada la dimensión normativa, porque actualizan también en la filosofía de la historia la tradición del *derecho natural*. Precisamente porque superan la rígida división entre "estado natural" y "sociedad burguesa", las normas fundadas en el derecho natural permanecen y desarrollan en la historiografía sus potencialidades críticas. Entre ellas se cuentan expresamente los derechos humanos como la libertad del individuo y la igualdad jurídica y social del hombre. No debemos subestimar la exigencia de sociabilidad, tal como se expresa desde la ética de la conmiseración hasta la proclamación de la fraternidad en la Revolución Francesa. Del mismo modo, los ilustrados reclaman un claro bienestar económico general del que deben participar, en lo posible, todos los hombres. En este contexto, se revalora el trabajo humano como

² Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, pp. 9ss.; del mismo, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1994, pp. 16s.; véase también Herbert Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Friburgo / Múnich 1974, pp. 41s.; Wolfgang Ialás: *Von der Revolution der Klasse zur Evolution der Vernunft. Vernunftphilosophie in kommunikationstheoretischer Begründung*, Frankfurt am Main 1996, p. 109.

promotor del bienestar público. El propio trabajo, en fin, declarado una obligación social, representa igualdad y justicia sociales³.

Sobre todo en la filosofía de Kant debería estar completamente fuera de toda duda el primado de la filosofía práctica⁴. Es apenas luego de formular su ley moral y de explicarla tanto en el terreno moral como en el jurídico, que se plantea en sus escritos histórico-filosóficos la pregunta de cómo puede ser posible la realización de los principios morales, por ejemplo, el principio de justicia. Mientras que el transcurso real de la historia, según Kant, no ofrece ningún punto de apoyo para la esperanza en un mejoramiento moral de la humanidad, debe permanecerse fiel a este fin por razones primordialmente éticas⁵. Es imposible subrayar de manera más clara el hiato entre ética y filosofía de la historia, cosa que, a su vez, tiene por consecuencia que se le confíen más bien pocas capacidades de producir una mejoría a los logros de la civilización moderna.

Moral e historia se comportan de la misma manera en el sistema hegeliano del espíritu objetivo⁶. Aunque se le pueda reprochar a Hegel el hecho de haberse orientado, en su ensayo de una historia universal, de manera demasiado restrictiva hacia política y

³ Cf. Günther Mensching (ed.), *Jean Le Rond d'Alembert. Einleitung zur 'Enzyklopädie'*, Frankfurt am Main 1989, p. 41.

⁴ En este sentido va la argumentación de Herta Nagl-Docekal: "Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?", en H. N.-D. (ed.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt am Main 1996, pp. 28ss.

⁵ Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, A 394s., en W. Weischedel (ed.), *Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt am Main 1960.

⁶ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en E. Moldenhauer / K. M. Michel (eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke*, Frankfurt am Main 1969ss., tomo VII, pp. 503s.; cf., además, Manfred Riedel: *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt am Main 1973.

derecho, esta unilateralidad constata precisamente cuánto se sentía obligado a un patrón genuinamente moral. Sabemos que las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* están basadas en la noción del "progreso en la conciencia de la libertad", esto es, en un progreso que se limita, en última instancia, al desarrollo de la libertad política⁷. Apenas si hay otro filósofo que proyecte en la historia, de manera tan desembarazada, sus ideales, hasta el punto de dar la impresión de que el proceso histórico realmente sigue ese esquema. El reproche de idealización no es, en este caso, injustificado, pero tampoco cabe la imputación de que con ello se abandonaran las exigencias normativas. Cuando se afirma que determinadas normas se encuentran ya sobre el camino de realizarse, no significa esto necesariamente que la normatividad se sacrifique en aras de la facticidad.

Este reproche vale más bien para otro autor que, si bien sigue la línea de Hegel, intenta escapar de una fijación a formas estatales o de derecho. Obviamente se refiere uno en primer lugar a Karl Marx y el marxismo cuando se reclama la dimensión normativa de lo histórico. Seguramente Marx mismo es responsable de los mencionados reproches a causa de su enérgica crítica de la moral; también es de lamentar que muchos marxistas no hayan reflexionado sobre sus presupuestos normativos y, sobre todo, no hayan explicado la relación entre ética e historia. Sin embargo, investigaciones recientes pudieron mostrar cuánto se dejó llevar Marx por determinados patrones morales, jurídicos y políticos que desarrolló primeramente en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y, luego

⁷ Hegel (en Moldenhauer, como nota 6): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 32 [Traducción española de José Gaos: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Revista de Occidente, 1974 (Biblioteca de Ciencias Históricas)].

sobre todo en su *Crítica de la economía política*⁸. Sin embargo, no debería uno dejarse engañar acerca de Marx: si bien rechaza una moral altruista y apela a los intereses propios de los individuos y de las clases sociales, no debe deducirse de ello que no proponga en general patrones normativos. En realidad se pueden encontrar también en Marx semejantes normas como "libertad", "igualdad" y "cooperación".

Sin una *valoración* de los acontecimientos históricos, la idea central del progreso es completamente impensable⁹. Así, el concepto de progreso tiene lo mismo una función descriptiva que evaluativa; sin embargo, no debe identificarse "normativo" con "moral". Incluso en el nivel de la acción con un fin racional los patrones de preferencia juegan un papel: no por nada la narración histórica satisface una *función evaluativa* tal, en la medida en que determinadas variaciones son juzgadas precisamente según la medida de metas éticamente justificadas.

Así pues, en la filosofía de la historia no puede hablarse de una "fuerza normativa de lo fáctico". La filosofía de la historia tiene una importante carga ética y normativa. No se trata de legitimar a

⁸ Matthias Lutz-Bachmann: *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*, Friburgo / Múnich 1988, pp. 170ss.; cf. también Georg Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main 1991.

⁹ En relación con el concepto de progreso, véase mi explicación en el capítulo 1, 3 de J. R.: *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; cf. también, del autor, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*, Frankfurt am Main / Nueva York 1987, pp. 137s.; Friedrich Rapp: *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992, pp. 134ss.; Evelyn Gröbl-Steinbach: *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung. Die kulturellen Voraussetzungen des Politischen in der Moderne*, Frankfurt am Main / Nueva York 1994, pp. 228ss.

posteriori el transcurrir fáctico de la historia, más bien, en el discurso histórico-filosófico se plantea la pregunta de cómo las normas, cualquiera que fuere su determinación, se realizan en el verdadero suceder histórico o a través de qué esfuerzos pueden ser realizadas en él. Con ello se desplaza el acento de la fundamentación ética a la problemática de la realización.

AMBIVALENCIAS DEL PROGRESO

Lo primero que queda formulado en el *common sense* de la Ilustración francesa e inglesa es el *contexto genético* de sociedad de mercado, derechos humanos y formas de Estado. Nuevamente es la "teoría de los cuatro estadios" el modelo con el que se asocian los esperados progresos políticos y jurídicos. Mientras que de acuerdo con ella los primeros Estados se formaron en el nivel del pastoreo y la agricultura, las libertades burguesas aparecen en el estadio del comercio y la industria. Igualmente se ve aquí un *contexto funcional*, porque, a su vez, determinadas formas jurídicas y estatales se reconocen como presupuestos esenciales para la prosperidad económica. Sólo donde estas formas jurídicas tienen vigencia y son susceptibles de sanción se puede desarrollar la vida económica. Por ello representan también, a su vez, una condición del comercio y la industria. En conjunto se trata de una similitud estructural de sistemas económicos y jurídico-políticos que se condicionan mutuamente.

La relación entre economía y derecho es tematizada, sobre todo, por Adam Smith, quien ha mostrado cómo la división del trabajo entre campo y ciudad, así como la creciente productividad del trabajo, con el consecuente aumento de riqueza económica, tienen consecuencias sobre las circunstancias jurídicas de una sociedad. Smith está especialmente orgulloso de haber podido demostrar que el superávit en la producción y la consecuente expansión

de las necesidades de consumo en el campo, debilitó económicamente a la nobleza y le arrebató el poder político, preparando así la disolución de la servidumbre de los campesinos¹⁰. Smith ve allí una relación íntima entre crecimiento económico y liberación del hombre. De manera complementaria a este proceso, el comercio y la industria en las ciudades propiciaron la libertad individual y la igualdad jurídica¹¹. No obstante, Smith fue lo suficientemente escéptico como para no creer en un curso del proceso de emancipación social y política definido por sí mismo.

Casi al mismo tiempo, Turgot llega incluso al punto de sacar conclusiones de este nexo causal para aplicarlas a la *historia de la política*. A su vez, este esquema fundamental proviene de Montesquieu, quien puso en relación, tanto con motivos internos de las acciones humanas, como con las condiciones externas climáticas y de suelo, a las formas de gobierno tradicionales desde Aristóteles (tiranía, monarquía, aristocracia y democracia). Pero en la medida en que, como se ha mostrado, introduce la economía como factor adicional de prosperidad, Turgot cree poder constatar una tendencia a largo plazo:

Estas son también las razones por las que, luego de un determinado tiempo, en todas las ciudades que estaban limitadas en su extensión a las tierras directamente limítrofes o a colonias muy lejanas, incluso

¹⁰ Adam Smith: *Lectures on Jurisprudence*, en *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence*, Oxford 1976-1978, tomo v, pp. 403ss.; cf. Hans Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorff, John Locke und Adam Smith*, Gotinga 1973, p. 272; Albert O. Hirschmann: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main 1980, pp. 109ss.

¹¹ Smith: *Lectures...* (como nota 10), pp. 408ss.

la *monarquía* fue sustituida por una *república*. [...] el espíritu de la igualdad no puede ser proscrito de las ciudades porque impera allí el espíritu del comercio¹².

Más allá de derecho y política, la *justicia social*, esto es, la repartición lo más justa posible de la riqueza social, se convierte en uno de los temas más candentes de la Ilustración. Luego que Rousseau puso en la picota la "desigualdad" de la sociedad burguesa, surgió, entre los prosélitos de la idea de progreso, una nueva necesidad de legitimación: ¿cómo pueden conciliarse bienestar y justicia, si evidentemente corren en sentidos opuestos? Turgot, más tarde ministro de finanzas de Luis XVI, no niega de ninguna manera la desigualdad de la propiedad, sino que la considera una de las causas del crecimiento económico. También Adam Smith ve este contexto funcional, aunque intercede mucho más decididamente por una distribución justa de la riqueza social. La multicitada "mano invisible" no debe, según Smith, solamente optimizar el mecanismo de mercado, sino que tiene también la tarea moral de velar por la justicia social. A fin de cuentas, es el aumento de productividad que resulta de la distribución del trabajo lo que permite al empresario pagar mayores salarios¹³.

Finalmente Smith da un giro propio de la filosofía de la historia a estos argumentos liberales. En la introducción de su obra capital sobre economía, *La riqueza de las naciones*, se lee:

Entre los pueblos civilizados y florecientes, por el contrario, aun cuando una gran cantidad de personas no trabajan y muchas de ellas consu-

¹² Turgot: *Grundriß über die Universalgeschichte* 180; cf. 180s.

¹³ Adam Smith: *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburgo 1977, pp. 316s.; Heinz Dieter Kittsteiner: *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt am Main 1998, pp. 45ss.

man el producto de diez, es más, consuman cien veces más trabajo que la mayor parte de los trabajadores, no obstante, el producto de todo el trabajo de la sociedad es tan grande que todos pueden ser abastecidos suficientemente, y un trabajador, incluso de la clase más humilde y pobre, con tal que sea medido y aplicado, puede disfrutar de una mayor parte de bienes de uso y de consumo que lo que podría conseguirse a sí mismo cualquier salvaje¹⁴.

En comparación con un estadio de desarrollo más bajo, la situación relativamente pobre del trabajador se propone como un mejoramiento de sus condiciones de vida. Smith intenta relativizar la desigualdad social contemporánea llamando la atención sobre el progreso histórico. En el fondo, la teoría de la asincronía, que antes tuvo validez para pueblos enteros, se traslada ahora por primera vez a las clases sociales. En este ejemplo, que recuerda debates recientes sobre la justicia, se puede estudiar el modo como son resueltos los conflictos morales de manera específicamente histórico-filosófica. De hecho, la filosofía de la historia continúa el discurso filosófico-moral, pero no sustituye la validez de determinadas normas, por la facticidad histórica, sino que abre un nuevo debate sobre las relaciones racionales con metas y valores divergentes.

Las ambivalencias del progreso salen completamente a la luz cuando de la civilización técnico-económica se espera un mejoramiento *moral*. Kant defiende, en este punto neurálgico, una posición especialmente escéptica: "Hemos sido *cultivados*, en gran medida, por medio del arte y la ciencia; hemos sido *civilizados*, para

¹⁴ Adam Smith: *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen*, Berlin 1976-1984, tomo I, cap. 2. Este argumento proviene de John Locke: "Zweite Abhandlung über die Regierung", § 41, en W. Euchner: *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt am Main 1977.

todo tipo de coquetería y decencia sociales, hasta el fastidio; pero falta mucho para que podamos considerarnos *moralizados*¹⁵. Independientemente de que desde un punto de vista actual sea difícil comprender semejante hastío, el problema sigue estando en la posible interrelación entre civilización y moral. Pero ¿dónde puede encontrarse una medida adecuada para la moral? En la tardía Ilustración francesa e inglesa, la relación entre los sexos funciona, significativamente, como esa escala de las formas de convivencia, lo que se puede estudiar especialmente bien en Condorcet y John Millar.

Aunque el *Ensayo de una exposición histórica de los progresos del espíritu humano* de Condorcet se tiene generalmente por un texto representativo del optimismo ingenuo, precisamente aquí, hacia el final de la época ilustrada, se muestra una curiosa ambigüedad. Si uno analiza este texto con más detenimiento, el resultado es que, en realidad, se cuentan dos historias: después de la primera historia de progreso, Condorcet cuenta una segunda, de decadencia. Tras los primeros logros técnicos que regalaron a los pueblos de pastores un cierto modo de ocio, también los comportamientos sociales de los hombres mejoraron: "las costumbres tuvieron que suavizarse; la esclavitud de las mujeres se hizo menos dura; las mujeres de los ricos ya no tuvieron que seguir realizando trabajos pesados"¹⁶. Esto vale también para el estadio de la agricultura. Pero cuando se ha logrado un cierto excedente económico y aumenta la clase de los guerreros, el progreso social alcanzado hasta allí se convierte en barbarie: "En cambio, la imagen que nos hacemos de las costumbres de los imperios fundados por medio de una con-

¹⁵ Kant: *Idee...* (como nota 5), A 401.

¹⁶ W. Alff (ed.), *Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet. Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt am Main 1976, p. 46; cf. p. 53.

quista nos pone ante los ojos todas las formas de la humillación y de la corrupción a las que pueden llevar al género humano el despotismo y la superstición"¹⁷. Estos ejemplos demuestran que se conceden *asincronismos dentro de una cultura*.

Sobre todo Millar ha convertido la relación entre los sexos en parámetro de mejoramientos sociales basados en progresos técnicos. "En todas las regiones del mundo donde, como consecuencia del desarrollo de la agricultura, tuvo lugar una ocupación de tierras, se pueden observar entre los hombres usos en los que aprecian progresos esenciales en el trato de los sexos"¹⁸. Esta tendencia continúa en el estadio del comercio y la industria:

Estos logros son fuente de importantes transformaciones en la forma de la sociedad, sobre todo en relación con las mujeres. Paralelamente con la creciente habilidad del hombre en los menesteres industriales y la expansión del comercio, de manera natural se abre paso un desarrollo por el que retroceden aquellas circunstancias que son obstáculo para el libre encuentro de los sexos.¹⁹

La pregunta decisiva reside por ello en saber si tras una fase de barbarie y despotismo se puede volver a contar con un mejoramiento de las costumbres, o más exactamente, qué efectos tiene la edad presente de la sociedad burguesa sobre la moral.

A esta pregunta intenta responder Millar suponiendo que existen dos procesos contrarios. Por una parte, el poder del soberano aumenta en los pueblos que han desarrollado una cultura, por que

¹⁷ *Ibid.* (como nota 16), p. 58.

¹⁸ John Millar: *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1985, p. 98.

¹⁹ *Ibid.* (como nota 18), p. 112. No obstante, en la concepción de Millar se restringe la emancipación de la mujer a la esfera privada.

el Estado se enriquece y se centraliza a través de un ejército regular, un aparato burocrático y elevados impuestos. Por otra, el progreso técnico-económico crea para los hombres condiciones cada vez más favorables que les permiten la independencia material y espiritual. Con el rubro de "El resultado del conflicto entre estas dos corrientes fundamentales contrapuestas", Millar formula finalmente la tendencia general de que bajo determinadas condiciones de progreso en el comercio y la industria, efectivamente se elevan las oportunidades para una mayor libertad e igualdad²⁰. De esa manera, Millar comparte la crítica a las condiciones sociales y políticas reinantes en su tiempo. Cree, sin embargo, haber reconocido en las condiciones tecnológicas y económicas ciertos indicios de que las circunstancias en el "conflicto" de las corrientes opuestas finalmente se dejan regular para bien.

Las ambivalencias del progreso culminan sobre todo en una institución en la que se entrelazan lo técnico y lo social. Es la *división del trabajo*, o, más exactamente, la división social del trabajo, la que representa un tipo especial de sociabilidad. Cuán importante es este teorema lo muestra la pugna entre Ferguson y Smith, quienes, al mismo tiempo, pretenden haberlo descubierto, con lo que no hacen sino subrayar su importancia²¹. Con la división del trabajo reconocieron nada menos que el principio estructural de una nueva forma de sociedad que Ferguson llamó *civil society* y que después se llamaría, en Hegel, "sociedad burguesa". Este principio social-filosófico es importante porque con él se ha descubierto el carácter social del trabajo, y es gracias a él que tecnología y economía adquieren una dimensión genuinamente social. El trabajo

²⁰ Millar: *Vom Ursprung...* (como nota 18), pp. 226ss.

²¹ Z. Batscha / H. Medick (eds.), *Adam Ferguson. Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1986, pp. 337ss.; Smith: *Eine Untersuchung...* (como nota 14), tomo I, cap. 1.

humano ya no se comporta, por así decirlo, de manera neutral en relación con la convivencia humana, sino que funge él mismo como eslabón entre tecnología y sociedad. De la misma manera, en esta posición mediadora sale a la luz la dicotomía de la sociedad burguesa: la división social del trabajo significa *cooperación y competencia* al mismo tiempo. Por ello no es ninguna casualidad que a esta forma social del trabajo humano se hayan vinculado esperanzas contrapuestas.

Fue, otra vez, Adam Smith quien llamó la atención sobre la doble función de la división del trabajo: "Todos los miembros de la sociedad humana necesitan del apoyo mutuo, y, por otra parte, cada uno de ellos está también expuesto a las ofensas del otro"²². Por un lado, división del trabajo significa "apoyo" en el sentido de *cooperación*, porque las necesidades y los trabajos parciales se complementan. Incluso aunque se trate aquí de un mero pacto de conveniencia, queda garantizado que los miembros de una sociedad como ésta se reconocerán y, bajo condiciones favorables, no se destruirán unos a otros. Por otro lado, división del trabajo significa "ofensa", con lo que Smith se refiere a la *competencia* dentro del sistema de producción de bienes. Este peligro trata Smith de enfrentarlo mediante la justicia. Le interesa repeler los efectos destructivos de la división del trabajo para que sus potencialidades de cooperación tomen la delantera.

Pero Smith no se limita exclusivamente a los medios de coerción jurídicos, sino que busca razones genuinamente económicas que puedan contribuir a que la competencia sea menos dura. Lo que, sobre el fondo de su teoría económica, trae otra vez a colación es la productividad del trabajo y con ella el crecimiento constante de los bienes producidos dentro de una sociedad. Mientras que en el sistema mercantil sólo puede ganar una parte, porque los

²² Smith: *Theorie...* (como nota 13), p. 127.

recursos permanecen constantes y a través del trueque únicamente se redistribuyen, en el sistema de producción es posible que, con base en la plusvalía, saquen provecho todos los implicados. Si Dudley North había propagado todavía a finales del siglo xvii el lema "One man's lost is another man's gain", Smith ve la posibilidad de que los implicados, puesto que pueden esperar una ventaja cada vez mayor en la interacción, se traten unos a otros de manera más respetuosa en su propio interés. Lo decisivo en esta argumentación es el factor productividad, porque se le atribuye la capacidad de aminorar la competencia y fortalecer la disposición de cooperar. De acuerdo con esto, el progreso técnico es el presupuesto para un comercio pacífico.

Si uno traspone el sistema de la división del trabajo a la relación de las economías populares de diversas naciones, esto es, al mercado mundial, surge la esperanza de una *paz* universal. Esto toca, finalmente, el tema de las *relaciones jurídicas internacionales* que, precisamente en el siglo xviii, se convirtieron en objeto de especulaciones histórico-filosóficas. En ello jugaron, desde luego, un papel bastante menor las experiencias concretas que no eran otras que las de continuas guerras comerciales. Pero se puede comprobar que tales esperanzas se nutrían de la crítica al mercantilismo y de la teoría de la productividad del trabajo.

Es aquí donde se inserta Immanuel Kant con su *Idea de una historia universal*. Lo que formula allí mediante un conciso oxímoro: "sociabilidad insociable",²³ define muy claramente las ambivalencias de la división del trabajo que Smith había caracterizado mediante la contraposición "apoyo" y "ofensa". Sin embargo, en este ensayo histórico de Kant el modo de sociabilidad se limita a una situación meramente estática. Aunque también Kant, en otro lugar, retoma la teoría de la Ilustración francesa e ingle-

²³ Kant: *Idee...* (como nota 5), A 392.

sa²⁴, le falta la dinámica económica que, en los ensayos citados, es capaz de darle una dirección a la historia. La conformación de Estados burgueses queda como una tarea, pero sin que se expliquen cuáles son sus presupuestos específicamente sociales. De la misma manera, el derecho de gentes es concebido más bien según la "teoría del contrato" tradicional²⁵. Así, hace depender la elaboración de las constituciones republicanas en cada una de las naciones, de la formación de una federación de Estados: "El problema de la creación de una constitución completamente burguesa depende del problema de la circunstancia legal externa del Estado y tiene que ser resuelto junto con él"²⁶. Así como la federación de Estados debe garantizar que los pueblos puedan conservar su soberanía, de la misma manera sus constituciones burguesas deben ser la garantía de que esta federación sea reconocida y de que reine la paz en el mundo²⁷. Desde luego que Kant menciona en su escrito *La paz perpetua* el *tópos*, tan difundido en el siglo XVIII, del efecto civilizador del comercio, pero hace responsable de

²⁴ Kant (en Weischedel, como nota 5): *Mutmaßlicher Anfang des Menschengeschlechts*, A 18s.

²⁵ Kant: *Idee...* (como nota 5), A 395s.

²⁶ *Ibid.* (como nota 5), A 398.

²⁷ Kant (en Weischedel, como nota 5): *Zum ewigen Frieden*, BA 20ss. [*La paz perpetua*, traducción española, México: Porrúa 1972 (Sepan cuántos 212)]. Con todo, esta situación no debe entenderse en el sentido de un cosmopolitismo, porque Kant no concibe un Estado cosmopolita unitario, sino precisamente una federación de Estados soberanos que pretende ver reglamentada a través de un complicado sistema de ordenamientos jurídicos. — Acerca de la contradicción entre "confederación de pueblos o república cosmopolita", cf. Otfried Höffe: "Zu Kants Ewigen Frieden", en O. H. (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlín 1995, pp. 109ss.

ello exclusivamente al “espíritu comercial” y deja de lado las decisivas razones tecnológicas y económicas de semejante esperanza²⁸. De ahí que no sea sino muy consecuente de parte de Kant el excluir categóricamente la posibilidad de dar pruebas empíricas del progreso social²⁹.

Si este camino queda excluido, hay que buscar otros indicios de las posibles causas del progreso. Kant cree encontrarlos en primer lugar en *constantes antropológicas*, por ejemplo en la facultad natural de hacer uso de la razón y en el interés particular del hombre que lo obliga a la astucia política. Así, apuesta a la *obligación moral* de trabajar por el bien de sus descendientes aun cuando sea incierto el resultado de semejante empeño. Por último, en *El conflicto de las Facultades*, Kant llama la atención sobre un “signo de la historia” que consiste en que los espectadores de la Revolución Francesa reaccionan frente a este acontecimiento con la emoción ideal del “entusiasmo”. Estos intentos de fundamentación pueden considerarse, en un sentido práctico, un fracaso³⁰.

²⁸ En *La paz perpetua* Kant escribe: “Es el espíritu del comercio, que no puede coexistir con la guerra y que tarde o temprano acaba por adueñarse de todo pueblo”. Kant: *Zum ewigen Frieden* (como nota 27), A 64; cf. Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996, pp. 192ss.; Heinz Dieter Kittsteiner: “Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* in geschichtsphilosophischer Sicht”, en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1997, pp. 249s.

²⁹ Kant (en Weischedel, como nota 5): *Der Streit der Fakultäten*, A 139s.

³⁰ Kant: *Idee...* (como nota 5), A 388s.; Kant *Über den Gemeinspruch*, A 274s. y *Der Streit...* (ambas como nota 5), A 142. — Cf., a este respecto, los nuevos análisis de Kant: Pauline Kleingeld: “Zwischen kopernikanischer Wende und großer Erzählung. Die Relevanz von Kants Geschichtsphilosophie”, en Herta Nagl-Docekal (ed.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt am Main 1996, pp. 180s.; Andreas Arndt: “Geschichtszeichen. Perspektiven einer Kontroverse

La filosofía de la historia de Hegel, contrasta, en cambio, con el escepticismo histórico-filosófico de Kant. Por una parte, excluye en gran medida, como Kant, el proceso civilizatorio. Los progresos de la ciencia, la tecnología y la economía apenas si se mencionan, de manera que Hegel queda, en este terreno, por detrás incluso de sus propios *Lineamientos de la filosofía del derecho*. Al caracterizar allí a la "sociedad burguesa" como meramente una "generalidad formal" y, por lo mismo, como una mera forma negativa de la moralidad, la excluye del proceso de la historia universal³¹. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, las particularidades de los estadios técnico-económicos son tratadas, bajo el rubro "Fundamentos geográficos de la historia universal", como meras condiciones marginales que permanecen externas a la historia³². Por otra parte, sin embargo, apenas si hay un filósofo de la historia que se muestre más convencido del progreso de la humanidad que Hegel.

Resumiendo: en la filosofía de la historia, de la Ilustración francesa e inglesa, las relaciones sociales no son reducidas de ninguna manera a circunstancias económicas. Por el contrario, se buscan posibilidades de contacto entre la economía y la tecnología que puedan conducir a las formas jurídicas, estatales y sociales deseadas. Sobre todo la institución central de la división del trabajo vale como una forma de la sociabilidad que constituye una síntesis de tecnología y sociedad, y encierra por lo menos posibilidades para una cooperación social. Los ensayos de Kant y Hegel, en cambio, según mi opinión, quedan atrás de esperanzas fundadas de esta manera, en la medida en que carecen de una correlación

zwischen Kant und Friedrich Schlegel", en *Hegel-Jahrbuch* 1995, Berlín 1996, pp. 152ss.

³¹ Hegel: *Vorlesungen...* (como nota 7), pp. 32, 520ss.

³² Hegel: *Vorlesungen...* (como nota 7), pp. 105ss.; cf. pp. 40ss.

con la economía política de su época. En todo caso, tecnología y economía representan nada más y nada menos que las condiciones que posibilitan mejoramientos jurídicos y morales o, formulado de manera más emotiva, que posibilitan la esperada humanización de la sociedad.

PROYECTO DE LA MODERNIDAD

En la discusión actual acerca del proyecto de la modernidad, Jürgen Habermas retoma, como ningún otro, la tradición ilustrada. Es cierto que se distancia de una filosofía de la historia que en lugar de pretensiones normativas de validez proponga la facticidad de los procesos históricos, pero al mismo tiempo parece querer salvar las pretensiones normativas de la filosofía ilustrada de la historia.

Contra el sistema de tecnología y economía, Habermas ofrece una moralidad aparte y situada en la esfera específicamente social de la acción comunicativa. Se trataría de buscar, a través del entendimiento que permite la lengua, un consenso acerca de planes de acción y una coordinación de los mismos libre de violencia³³. Sobre el fondo del estado de la cuestión que hemos bosquejado para el siglo XVIII, se plantea ahora la pregunta de cómo se imagina Habermas una influencia de las normas transmitidas comunicativamente sobre el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la economía. Las respuestas han sido diversas a lo largo de sus escritos y deben ser recapituladas aquí brevemente.

³³ Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, tomo I, pp. 369ss.; del mismo, *Faktizität...* (como nota 2), pp. 32ss.

Al comienzo está un ensayo que intenta "radicalizar el principio de un pensar histórico-filosófico"³⁴. Expresamente parte Habermas de experiencias que alguna vez fundaron la filosofía de la historia en el siglo XVIII: los procesos de modernización, como el despliegue de las fuerzas productivas, así como el establecimiento de una sociedad cosmopolita.

La elección del *marco conceptual* está inspirada por las experiencias fundamentales mencionadas. A la experiencia del acelerado y dirigido cambio social, del crecimiento económico acumulativo y de la cada vez mayor disposición de tecnología sobre el entorno natural, subyace la idea de progreso o de evolución social³⁵.

Pero puesto que el sistema económico está desacoplado del sistema político y cultural, entonces se trata de volver a alcanzar este proceso ya independizado mediante un proceso de "autorreflexión de la historia de los géneros discursivos". Así, Habermas concibe la historia como un "proceso de formación" (*Bildungsprozeß*) del género humano. En el intercambio de contextos vitales objetivos, es decir, de lengua, dominio y trabajo, postula, para superar la mera facticidad de estas estructuras, un proceso de toma de influencia y adscribe a la filosofía de la historia la reconstrucción de este proceso "con una intención práctica".

Baumgartner ha objetado a este ensayo temprano de Habermas el hecho de que en medio de una filosofía materialista de la historia se oculte una figura de pensamiento idealista orientada a Fichte

³⁴ Jürgen Habermas: "Über das Subjekt der Geschichte", en R. Koselleck / W.-D. Stempel (eds.), *Poetik und Hermeneutik V. Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, pp. 470ss.

³⁵ *Ibid.* (como nota 34), p. 473.

y Hegel³⁶. Habermas mismo ha dejado a un lado esta concepción por razones que analizaré más adelante con detalle. Pero la separación entre trabajo e interacción, que parece ser un motivo guía constante de sus obras, provoca la pregunta inversa, a saber, cómo la praxis social, postulada tan enfáticamente, podría establecer en general una conexión *a posteriori* con el ámbito de la *póiesis* eliminado previamente³⁷.

En la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas propuso como solución de este problema el que ambos ámbitos de vida se vinculen de tal manera que el actuar técnico quede integrado en el marco de la comunicación social³⁸.

Estas acciones instrumentales se encuentran entrelazadas con [acciones] comunicativas en la medida en que representan la ejecución de planes que están vinculados con planes de otros participantes en la interacción, acerca de definiciones situacionales y procesos de entendimiento comunes. Por este camino se anexan también al medio de la acción orientada al entendimiento (*verständigungsorientiertes Handeln*), las soluciones de los problemas logradas en la esfera del trabajo social³⁹.

El punto de partida para esta solución se encuentra en un concepto de tecnología que supone solamente un actuar racional. Trabajo

³⁶ Hans Michael Baumgartner: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1973, pp. 217ss.; cf. Bialas: *Von der Revolution...* (como nota 2), pp. 109ss.

³⁷ Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt am Main 1968, pp. 62s.; del mismo, *Der philosophische...* (como nota 2), pp. 95ss.

³⁸ Habermas: *Theorie...* (como nota 33), tomo I, pp. 369ss.; cf. Axel Honneth: *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main 1986, pp. 314ss.

³⁹ Habermas: *Der philosophische...* (como nota 2), p. 374. — En relación con la crítica del modelo de acción tecnológico, véase el capítulo III, 3 de mi *Technik – Kultur...* (como nota 9).

y comunicación deben fundirse en una síntesis en la que la acción comunicativa constituya la instancia principal.

En *Facticidad y validez*, Habermas nos presenta un ensayo que va más lejos aún, pues con la mediación entre validez normativa y derecho positivo se entrelaza la otra mediación, a saber, la mediación entre integración social a través de valores y normas, por un lado, y la integración sistémica de mercado, dinero y poder, por otro: "Ambos medios anclan, en el camino de la institucionalización jurídica, en los ordenamientos sobre el actuar comunicativo socialmente integrados del mundo vital"⁴⁰. En tiempos recientes parecería que Habermas tiene la intención de acoplar determinadas formas jurídicas que, como los derechos humanos, pretenden una validez universal, al surgimiento y desarrollo de la sociedad burguesa. Con ello el punto de vista genético cobraría nuevamente mayor fuerza.

Incluso aunque Habermas ya no quiera apegarse al programa de una filosofía de la historia, intenta de cualquier modo una reformulación de la idea kantiana de un cosmopolitismo que no debe perder el contacto con una situación universal fundamentalmente transformada. Por ello se refiere menos a la *Idea acerca de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*⁴¹, que a su escrito sobre la paz: "La idea de Kant acerca de una paz perpetua"⁴² —desde la perspectiva histórica de 200 años"⁴³. Primeramente, Habermas examina, desde un punto de vista actual, los tres factores que Kant había considerado como propicios para la paz: 1. El carácter pacífico de las repúblicas, 2. El poder socializante del comercio mundial, 3. La función de la opinión pública.

⁴⁰ Habermas: *Faktizität...* (como nota 2), p. 59.

⁴¹ Escrito kantiano de 1784. Cf. nota 5 [N. del T.]

⁴² *Zum ewigen Frieden* (1795). Cf. nota 27 [N. del T.]

⁴³ Habermas: *Die Einbeziehung...* (como nota 28), pp. 192ss.

Por lo que se refiere al segundo punto, el optimismo de Adam Smith ha quedado refutado históricamente, porque la contraposición de intereses entre capital y trabajo se ha desplazado a un primer plano⁴⁴. Apenas tras las catástrofes de dos guerras mundiales se ha agotado de tal manera la capacidad de destrucción del nacionalismo, que ha podido llegarse finalmente a una economía de la política internacional. En vista de esta situación actual, Habermas, vuelve a esgrimir el argumento ilustrado de que el comercio internacional puede conducir a la paz mundial:

Juzgado de manera inmediata, Kant se equivocó; pero, de manera indirecta, ha tenido razón. Y es que vio en la cada vez mayor interdependencia de las sociedades, propiciada por el tráfico de noticias, personas y mercancías, pero, sobre todo, en la expansión del comercio, una tendencia consecuente con la unificación pacífica de los pueblos⁴⁵.

Y si lo único que Habermas tiene que objetar es el hecho de que en la era de la globalización resulte anticuado hablar de “comer-

⁴⁴ *Ibid.* (como nota 28), pp. 201s.

⁴⁵ *Ibid.* (como nota 28), p. 210; cf. Ulrich Menzel: *Globalisierung versus Fragmentierung*, Frankfurt 1998, pp. 242ss. — En tiempos recientes hay indicios de que los socios comerciales que compiten entre sí, ya sean consorcios individuales o países enteros, muestran, cuando menos, interés en la conservación del competidor, del que, indirectamente, también dependen. Ello incrementaría las posibilidades de una competencia comercial pacífica. — Ulrich Beck: “Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich?”, en U. B. (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1998, pp. 26ss.; Martin Shaw: “Die Repräsentation ferner Konflikte und die globale Zivilgesellschaft”, en U. Beck (ed.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, pp. 231, 236 y 238. — Véase, acerca de esta problemática el capítulo IV, 3 de mi *Technik – Kultur...* (como nota 9).

cio mundial”, porque en el ínterin la producción se haya reticulado de manera inextricable, condesciendo en este sentido (negligido por Kant, no obstante lo haya sabido), con el sistema de Smith, es decir, acepta que las posibilidades de paz comercial dependen, en última instancia, de las condiciones de producción.

Y, con todo, Habermas no confía simplemente en una tendencia natural del “espíritu de comercio” hacia la paz mundial. Se aparta del modelo fundamental kantiano de una “garantía de paz perpetua” y pone a las instituciones internacionales que han surgido desde entonces como fundamento de la seguridad de una futura paz. Le importa, más bien, la “construcción de capacidades comerciales supranacionales” en una situación presente que representa el tránsito del “derecho de gentes” al “derecho internacional”. Mientras que Kant se conformó con un concepto negativo de paz, Habermas exige un derecho internacional institucionalizado que una a los gobiernos individuales. Además, aboga por un poder ejecutivo que sea capaz de exigir el ejercicio de los derechos humanos⁴⁶.

Habermas puede ser definido como un cauteloso seguidor de la Ilustración europea en el sentido kantiano, pues intenta mantener las pretensiones normativas de la Ilustración y, con ello, evitar su malentendimiento tecnocrático. Y no le falta fundamentación a esta postura, porque desde comienzos del siglo XIX, en autores como Saint-Simon, Comte, Neurath, se fue perdiendo cada vez más, entre otras cosas, la dimensión utópico-moral de la idea de progreso, desplazada por propuestas de solución tecnicistas⁴⁷. Con ello se transfiere el ideal de una racionalidad técnico-económica, de manera inmediata, a la esfera de lo social y político. Lo que

⁴⁶ Habermas: *Die Einbeziehung...* (como nota 28), pp. 208ss.; cf. Kittsteiner: “Kants Schrift...” (como nota 28), pp. 250ss.

⁴⁷ Este desarrollo lo expone Gröbl-Steinbach (como nota 9), pp. 222ss.

tiene su justificación en la acción tecnológica concreta resulta, sin embargo, de consecuencias fatales en la transferencia. A modo de ilustración, mencionaré aún un ejemplo actual que en época recentísima ha sido objeto de acaloradas discusiones.

No carece de ironía el hecho de que la filosofía de la historia reaparezca precisamente en *El fin de la historia*, de Francis Fukuyama⁴⁸. Fukuyama cree haber encontrado una garantía de progreso en las ciencias naturales modernas. Éstas se desenvuelven, según Fukuyama, en forma de un proceso con una meta precisa, del que resultan más conocimiento y capacidad tecnológica, es decir, finalmente, capitalismo y democracia liberal.

El desenvolvimiento paulatino de la ciencia natural moderna, toda vez que ha sido puesto en movimiento, resultó ser un mecanismo tan perfectamente determinado como el que buscamos para explicar el desarrollo histórico⁴⁹.

A partir del desarrollo de las ciencias naturales surge necesariamente, para Fukuyama, el capitalismo y de éste resulta, a su vez, de manera igualmente automática, la democracia liberal⁵⁰. Así pues, Fukuyama plantea la pregunta fundamental: "¿Vuelve a tener sentido, a finales del siglo xx, hablar de un decurso coherente y determinado de la historia de la humanidad?"⁵¹. Esta pregunta la responde, bajo el título de "Ídea para una historia universal", de manera positiva, aun cuando Fukuyama sólo busca un "modelo" para el desarrollo general de las sociedades.

⁴⁸ Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte*, Múnich 1992, pp. 93ss.

⁴⁹ *Ibid.* (como nota 48), p. 115; cf. pp. 137ss., 161ss.

⁵⁰ *Ibid.* (como nota 48), pp. 137ss.

⁵¹ *Ibid.* (como nota 48), p. 14; para lo que sigue, pp. 93ss.

Más allá de que esta filosofía de la historia presente rasgos hegelianos, parece ser que la dificultad principal radica en el hecho de que se le adscriba un papel tan exageradamente importante a las ciencias naturales. De manera cientificista se exorcisa aquí un espíritu de las ciencias que debe calar todos los ámbitos de la vida, lo cual ya es incorrecto en relación con la tecnología que, de ninguna manera, es simplemente ciencia natural aplicada. Pero sobre todo es falso en relación con la conclusión que de ello se saca, a saber, que ciencia y tecnología conduzcan automáticamente al capitalismo y a la democracia liberal⁵². Sólo un pequeño paso conduce de allí a la figura de pensamiento "fin de la historia", como se ha de mostrar a continuación.

2. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA NEGATIVA

El bosquejo de posturas filosóficas en relación con el "progreso" debe apoyar mi tesis de que el proceso científico-técnico y económico constituye una dimensión referencial común a la que se refieren discursos histórico-filosóficos muy diversos. Este argumento, que rebasa la seguridad de un *factum* histórico cobra todavía mayor importancia si se puede demostrar que también los críticos del progreso, es más, incluso los críticos de la filosofía de la historia parten de este punto de referencia. Al mostrar esta especie de referencialidad, intento hacer patentes determinados patrones de pensamiento que prueban la relación que existe entre filosofía tecnológica y filosofía de la historia. Allí, en la Teoría Crítica nos toparemos con argumentos técnico-críticos que más tarde, en la *posthistoire*, jugarán un papel central.

⁵² *Ibid.* (como nota 48), pp. 137ss.

CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

A más tardar desde que Jean-Jacques Rousseau, en su *Tratado sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, defendió la provocadora tesis de que en la sociedad burguesa la riqueza producida se repartía de manera cada vez más injusta y de que la división del trabajo llevaba a la competencia y a la dominación violenta, la idea de progreso perdió su inocencia. El desarrollo de la ciencia y la tecnología produce, según su entender, la depravación social y moral de los hombres. Las consecuencias son, sobre todo, motivaciones y conductas egoístas, pero de un egoísmo que no se explica de manera simplemente antropológica, sino que se deduce como resultado de un proceso histórico. Desde entonces, la armonía entre progreso técnico-científico y progreso social se ha vuelto sospechoso.

En nuestro contexto es interesante el hecho de que Rousseau describa el progreso técnico-económico de la misma manera que otros ilustrados y de que incluso adopte sus modelos explicativos. La descripción del tránsito histórico-natural hacia el hombre se apoya en Buffon y se diferencia de él meramente en matices que no rebasan el marco de los debates entonces comunes. Se subraya más bien el papel de la economía política, sobre todo si recordamos que Rousseau es el autor del artículo "economía" en la *Enciclopedia*. También la función de la división social del trabajo se ve confirmada, en la medida en que se reconoce en ella la evolución, por así decirlo, conforme, hacia la sociedad burguesa. Por último, Rousseau supera a los teóricos del progreso contemporáneos con el neologismo *perfectibilité*, en el que la capacidad de progresar permanentemente aparece como una cualidad natural del hombre⁵³. Este

⁵³ Kurt Weigand (trad. y ed.): *Jean-Jacques Rousseau. Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*, Hamburgo 1978; véase aquí el *Segundo discurso*, p. 108.

concepto tiene una significación afirmativa tal, que al final ha encontrado lugar también en la filosofía de la historia de Hegel.

Ahora bien, también los prosélitos del progreso estaban conscientes de los aspectos negativos de la civilización tecnológica. Lo que diferencia, sin embargo, la posición de Rousseau, es el hecho de que no trivializa tales fenómenos como consecuencias secundarias indeseables y a la larga deleznable, sino que su crítica tiene principios esencialmente más profundos. Rousseau responsabiliza directamente a la razón humana de haber producido exactamente lo contrario de lo que pretendían sus buenas intenciones. En esta radicalización consiste la forma primigenia de una *Crítica de la razón instrumental*⁵⁴.

Por principio, Rousseau critica el lema ilustrado que propone a la razón como "sierva de los afectos", con el conocido argumento de que se trata, por lo general, de intereses egoístas que se sirven de la razón⁵⁵. Con todo, saca de ahí la conclusión de que la razón ha contribuido al surgimiento y la difusión de los vicios:

Es el entendimiento el que produce el egoísmo. Es la reflexión la que lo hace fuerte. Ella es la que retrae al hombre hacia su Yo. Ella es la que lo aísla. Ella es culpable de que, ante el espectáculo de un hombre sufriente, diga: "muérete si quieres; yo estoy seguro"⁵⁶.

En esta conclusión inversa radica la originalidad de la crítica rousseauiana. Rousseau deja claro que la razón de ninguna manera se limita a su papel tradicional de realizadora de intereses más o menos morales, sino que produce efectos propios que contradicen la función de sus intenciones originales.

⁵⁴ Rousseau (en Weigand, como nota 53): *Primer discurso*, pp. 30ss.

⁵⁵ *Ibid.* (como nota 54), pp. 31 y 33, y el *Segundo discurso*, p. 135.

⁵⁶ *Ibid.* (como nota 53), *Segundo discurso*, p. 175.

Si uno denomina este resultado como fenómeno del *extrañamiento*, debe uno tener en cuenta el carácter específico que resulta de un concepto instrumental de razón como ése. En el fondo encontramos el modelo platónico de la *anámnesis* que, en la moderna filosofía de la historia, es reinterpretado como [si dijera] que lo que el hombre es capaz de [re-] conocer mejor es lo que ha creado él mismo⁵⁷. Pero mientras Vico con su máxima *verum et factum convertuntur*⁵⁸ creía haber encontrado un principio adecuado para el conocimiento histórico, para Rousseau este programa, precisamente, se convierte en un problema, pues ya los inicios del nuevo progreso y su teoría presentan una ruptura: en lugar de reconocerse en los propios productos, éstos se han vuelto extraños. Los hombres viven como extranjeros en una cultura que es justamente la que los ha forjado.

Karl Marx comparte la crítica a la naturalidad de un proceso histórico que se escapa a la planeación humana y cuyas consecuencias sociales negativas no son ni previstas ni deseadas. Si coloco a Marx en la tradición de Rousseau, no es porque lo lea como utopista, sino como representante de una crítica que, hasta la fecha, no resulta superflua. Fukuyama se equivoca cuando piensa que el poner el dedo en la llaga de la caída del socialismo estatal, se convierte automáticamente en una legitimación del capitalismo. Y

⁵⁷ Giambattista Vico: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburgo 1990, tomo 1, p. 142 [traducción española de J. M. Bermudo y Assumpta Camps: *Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, Barcelona: Folio 1999]; véase, en torno a esta figura argumentativa, Peter Furth: *Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nach-totalitär*, Frankfurt am Main 1991, pp. 44ss.; también, del autor, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt am Main 1993, pp. 72ss.

⁵⁸ "La verdad y el hecho convergen" [N. del T.]

lo mismo vale para Marx, a saber, que el fracaso de la utopía no desacredita la crítica a las circunstancias actuales. Como Rousseau, también Marx funda su crítica en el análisis de las circunstancias materiales de la vida, sobre todo de los modos de subsistencia técnico-económicos. Al hacerlo se basa expresamente en la historiografía de la Ilustración, sobre todo en aquellos ilustrados que habían asociado esperanzas positivas con el progreso⁵⁹. Esto lo convierte, en primer lugar, en un agudo crítico de una filosofía de la historia idealista y, luego, en crítico de la sociedad burguesa desde una perspectiva histórico-filosófica.

Marx echa en cara a los filósofos de la "Ideología alemana", el que reduzcan la historia al apogeo de una "autoconciencia" (*Selbstbewußtsein*). Frente a un "espíritu" hipostasiado de la historia, Marx hace valer los "presupuestos verdaderos", es decir, las "condiciones de vida materiales" del hombre.

Toda historiografía debe partir de estos fundamentos naturales y de su modificación por obra del hombre en el transcurso de la historia. [...] En la medida en que los hombres producen sus satisfactores, producen indirectamente su vida material misma⁶⁰.

De ello se sigue la conocida tesis según la cual, de estas fuerzas de producción, como se les llamaba entonces, parte la dinámica de todo el proceso histórico.

Si uno no entiende por ello un determinismo unilateral y, en cambio, toma en cuenta también, paralelamente, factores sociales

⁵⁹ Marx menciona a los "franceses e ingleses [...] que] por primera vez escribieron historias de la sociedad burguesa, del comercio y de la industria". Marx / Engels: *Die deutsche Ideologie*, en K. Marx / F. Engels: *Werke*, Berlín 1956ss., tomo III, p. 28.

⁶⁰ *Ibid.* (como nota 59), pp. 20s.

y culturales, no veo ninguna razón para no estar de acuerdo con esta tesis fundamental. Acerca de la función elemental del trabajo y la tecnología priva un consenso hasta el día de hoy, quizá incluso con creciente actualidad desde que se ha redescubierto la importancia de esta última⁶¹. Incluso la filosofía de la historia marxista se puede interpretar de tal manera que no se tenga que suponer un *téllos*⁶² de la historia. Según esta lectura menos densa, se afirma exclusivamente que las innovaciones tecnológicas crean posibilidades de uso más amplias y, con ello, los presupuestos para un uso social distinto de la tecnología. Estos nuevos medios objetivizan posibilidades reales a partir de las cuales una sociedad puede orientarse. *Vice versa*, se trata exclusivamente de posibilidades y, sobre todo, de más alternativas, en cada caso, cuya realización por medio de la tecnología no está de ninguna manera determinada. Por lo menos frente a Hegel no se le puede negar a Marx el mérito de

⁶¹ Mencionemos aquí sobre todo autores completamente libres de la sospecha de ser marxistas: Baumgartner (como nota 36), p. 20; Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, p. 134; Hermann Lübbe: *Im Zuge der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin / Heidelberg / Nueva York 1992, pp. 15ss.; Friedrich Rapp: *Fortschritt...* (como nota 9), p. 98: "Todavía en Hegel, en J. Burckhardt y en Dilthey no aparece la tecnología como una fuerza dominante de la historia; Marx fue, en este punto, mucho más lúcido"; Olaf Sievert: "Wirtschaftspolitik im globalen Wettbewerb", en R. Biskup (ed.), *Globalisierung und Wettbewerb*, Berna / Stuttgart / Viena 1996, p. 177: "Aquello que se consolida políticamente — y, en ese sentido, pensemos todos de manera marxista — no es, en primer término, fruto de visiones, sino resultado del desarrollo de fuerzas productivas y, hoy, resultado sobre todo de más amplias y más baratas posibilidades de comunicación, transporte y migración".

⁶² *τέλος*, sustantivo neutro griego que, sobre todo en su uso filosófico-aristotélico, significa "fin" o "finalidad" [N. del T.].

haber liberado a la filosofía de la historia de algunas concepciones metafísicas y de haberla colocado sobre una base realista.

En la crítica de la sociedad burguesa, formulada plenamente más tarde, se unen lo mismo un análisis económico que un análisis tecnológico. Aquello que en los *Manuscritos filosófico-económicos* se llamaba todavía "extrañamiento" y que parecía estar fundamentado en la naturaleza del trabajador, se atribuye en su obra principal, *El capital*, a la dinámica propia de las circunstancias económicas. Del desarrollo de la circulación de mercancías y dinero, en cuyo principio aparecen las relaciones entre los hombres como relaciones de cosas, resulta finalmente el capital como un sujeto que propone su propia finalidad y, con ello, se convierte en fin en sí mismo⁶³. El producto se independiza de su productor. Por una parte, Marx intenta probar que la forma económica se transfiere a la producción industrial. Si el capital era considerado en un principio como "sujeto automático", ahora el "autómata" mecánico mismo es el "sujeto" al que los trabajadores, como órganos conscientes, se subordinan⁶⁴. Por otra parte, Marx deja claro, con la sola exhaustividad de su análisis de la tecnología, que hace depender la especificidad del dominio capitalista del nivel de mecanización del trabajo. Los medios técnicos tienen que haber alcanzado una relativa independencia para poder fungir como bases materiales del capital: "... es apenas con la maquinaria que esta inversión adquiere una realidad tangible"⁶⁵. Esta inversión entre "medio" y "fin", es una figura de pensamiento que encontraremos en filosofías de la historia posteriores, desde la Teoría Crítica hasta la *posthistoire*.

⁶³ Marx: *Das Kapital*, en Marx / Engels (como nota 59), tomo xxiii, pp. 167 y 169. — Sobre la inversión como figura de pensamiento en Hegel y Marx, cf. Heinz Dieter Kittsteiner: *Naturabsicht und Unsichtbare Hand*, Frankfurt am Main / Berlín / Viena 1980, pp. 65ss.

⁶⁴ Marx: *Das Kapital* (como nota 63), p. 442.

⁶⁵ *Ibid.* (como nota 63), p. 446.

Semejante resultado lleva a conclusiones problemáticas. En realidad, Marx despierta la impresión de que quisiera achacar al capitalismo todos los fenómenos concomitantes negativos de la industrialización:

Puesto que la máquina, contemplada en sí misma, recorta el tiempo de trabajo, mientras que empleada de manera capitalista alarga el día de trabajo; en sí, la máquina facilita el trabajo; empleada de manera capitalista, aumenta su intensidad; en sí, es un triunfo del hombre sobre la fuerza natural; empleada de manera capitalista, somete al hombre mediante la fuerza natural [...]⁶⁶.

Con la formulación “maquinaria en sí”, se implica una posible “utilización de la maquinaria, *distinta* de la capitalista”, esto es, una alternativa que podría ser posible con sólo el cambio del marco de las condiciones sociales. En la medida en que los trabajadores se van haciendo dueños de sus propias condiciones de trabajo, deben ir recobrando su subjetividad perdida. Y si lo hacen como clase social, adquirirán la competencia de acción del género humano. En esta perspectiva del futuro parece revivir la teleología de la historia que criticábamos al principio.

PROGRESO COMO HISTORIA DE LA DECADENCIA

En la *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno, priva una ambivalencia semejante entre afirmación y crítica⁶⁷, pues la crítica del progreso consiste precisamente en estilizar el desarrollo

⁶⁶ *Ibid.* (como nota 63), p. 465.

⁶⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: “Dialektik der Aufklärung”, en M. H.: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1985ss., tomo V, pp. 25ss.

de la tecnología como algo tan avasallador, que la impotencia del hombre se destaque de manera mucho más impresionante. De ello resultan descripciones y análisis que no hacen sino confirmar aún más el proceso de industrialización y de comercialización. La continuidad, indudablemente observable, se interpreta como una dinámica propia o, incluso, como un automatismo mecánico que ha salido del control de los individuos. Si la razón había comenzado alguna vez como medio de la autoconservación del hombre y del sometimiento de la naturaleza, se ha convertido ahora, inversamente, en un dominio sobre los hombres. Así pues, en el sencillo instrumento se encuentra ya el dominio total y la autodestrucción de la razón. Desde que comenzó a emplearse la razón como instrumento para un fin se encuentra presente, según esto, un momento oculto que, en el transcurso del desarrollo histórico, inevitablemente se convertirá en lo contrario, es decir, en el autoaniquilamiento.

La fundamentación filosófica parece vincularse con la crítica rousseauiana de la razón, porque también Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* responsabiliza de las experiencias de extrañamiento a la perversión de la razón en un instrumento dócil para fines de autoconservación arbitrarios y finalmente egoístas. El modelo moderno para ello lo constituye la teoría de la racionalización de Max Weber y el tipo de acción racional que le sirve de fundamento⁶⁸. Al reducir Horkheimer este tipo de acción a la instrumentalidad, parte en dos, por así decirlo, la acción racional, porque sólo habla ya de la elección y la aplicación de los medios, eliminando la valoración del fin. Tras esta operación, Horkheimer puede afirmar que la razón instrumental se refiere exclusivamente al uso de los medios y no refleja ya sus fines rectores, es decir, que con ello se ha reducido a sí misma a un simple instrumento.

⁶⁸ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia 1964, p. 18.

Pero toda vez que los medios técnicos han sido liberados de la guía racional, se independizan y despliegan una dinámica propia. Al convertirse los medios en entidades autónomas, se colocan en el lugar de antigua autonomía de la razón. Como prueba de ello, Horkheimer aduce algunos fenómenos conocidos por la crítica de la tecnología anterior y contemporánea. De acuerdo con esto, al hombre, que se ha convertido en un mero apéndice de una maquinaria todopoderosa, no le queda más que adaptarse al aparato tecnológico. La tecnología ha tomado las riendas y hace a un lado las finalidades humanas: “La máquina ha desechado al piloto y vaga ciega en el espacio”⁶⁹. Esta idea de una tecnología independizada y vacía de sentido se incorporó muy pronto al repertorio de lugares comunes de la filosofía tecnológica y de la filosofía de la historia.⁷⁰

Como Rousseau, también Horkheimer y Adorno contemplan la historia, en su totalidad, como un desarrollo lineal y necesario. Se diferencian de la Ilustración que critican en el hecho de que interpretan el progreso como un proceso de decadencia. Este principio constructivo de la inversión no permanece meramente implícito, sino que es elevado a la categoría de programa. Por una parte, está la polémica contra Hegel: “Frente a esto, parece una especie de extravagancia querer construir la historia universal, como lo hizo Hegel, a partir de categorías como libertad e igualdad”. Por otra, la contrapropuesta sigue el mismo modelo argumentativo: “una

⁶⁹ Los ejemplos son la cadena de montaje y la máquina de escribir.— Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, en Horkheimer: *Gesamelte...* (como nota 67), tomo vi, p. 136; véase también *Vernunft und Selbsterhaltung*, *ibid.*, pp. 327, 337.— Cf., en relación con esto, del autor, *Technologische...* (como nota 57), pp. 124ss.

⁷⁰ Cítense aquí nombres ejemplares como Ludwig Klages, Oswald Spengler, Hans Freyer, Helmut Schelsky.

construcción filosófica de la historia universal tendría que mostrar cómo, a pesar de todos los rodeos y obstáculos, el dominio consecuente de la naturaleza se impone de manera cada vez más decidida e integra toda la interioridad humana"⁷¹.

Aunque Horkheimer y Adorno anuncian una "crítica de la filosofía de la historia", al llevarla a cabo se convierte más bien en una *filosofía de la historia negativa*. La *Dialéctica de la Ilustración* es —sirviéndonos de una expresión acuñada por Adorno— solidaria con la filosofía de la historia en el momento de su caída; es la inversión de la filosofía de la historia o su continuación con otros medios⁷². Más importante que el hegelianismo que se esconde detrás, me parece la circunstancia de que también este pensamiento histórico permanece íntimamente ligado al progreso técnico-científico y deriva de él su ser lineal y necesario. En la medida en que predomina lo destructivo, se pone en cuestionamiento el paralelo entre progreso y humanización, y su forma de transcurrir se convierte en inversamente proporcional. De esa manera se refuerza la relación entre dominación de la naturaleza y ruina de la cultura en estadios de desarrollo siempre superiores.

⁷¹ Horkheimer / Adorno: "Dialektik..." (como nota 67), p. 254. — Sólo dentro de una perspectiva utópica bosqueja Adorno un concepto alternativo de progreso que se debe separar de la línea de la dominación de la naturaleza; en relación con esto, Nagl-Docekal: *"Ist Geschichtsphilosophie..."* (como nota 4), pp. 47ss.

⁷² "[...] solidaria con la metafísica en el momento de su caída", Adorno: *Negative Dialektik*, tomo vi, p. 400; Carl-Friedrich Geyer: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Darmstadt 1980, p. 130; Wolfgang Bialas: *Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht im Übergang zu einer Teleologie der Apokalypse. Die Frankfurter Schule und die Geschichte*, Frankfurt am Main 1994, p. 94.

La filosofía de la historia negativa ocupa una curiosa posición intermedia: con ayuda de una figura de pensamiento moderna, se despide de la modernidad. Hacer esta diferenciación es importante, porque también existen otras reflexiones histórico-filosóficas que se orientan críticamente en relación con el progreso sin caer en una teleología negativa. Entre ellas se cuentan sobre todo las posturas de la llamada *posthistoire*, en la que se vuelven a encontrar motivos centrales de la Teoría Crítica. Intentaré mostrar que este adiós a la historia está basado, primordialmente, en una crítica de la tecnología y la economía.

3. *POSTHISTOIRE*

Hablar de "fin de la historia" no significa de ninguna manera hablar del fin de la filosofía de la historia. Pues quien afirme que la historia de la modernidad ha llegado a una situación de inmovilidad en el estadio actual de la cultura universal industrializada, estará arriesgando una profecía histórico-universal y, con ello, se atará al pensamiento apocalíptico. Incluso la crítica más radical a la filosofía de la historia sigue siendo deudora de ella, en la medida en que enjuicia a la historia en su totalidad. En ello consiste, por así decirlo, el aprieto dialéctico común en el que se ve atrapada toda afirmación generalizante acerca de la historia, aprieto al que no escapa, tras la filosofía de la historia negativa, tampoco ahora la "filosofía de la indiferencia" de la *posthistoire*⁷³.

⁷³ Lutz Niethammer: *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek (Hamburg) 1989, pp. 165ss., encuentra incluso un hegelianismo oculto en la *posthistoire*; cf. Bumgartner: *Kontinuität...* (como nota 36), p. 262; S. Bollmann / E. Flusser (eds.), *Vilém Flusser. Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1997, pp. 282s.

Sin embargo, la contradicción en el *performance* de las afirmaciones que niegan la historia no debe engañarnos sobre el hecho de que ahora se toma más que nunca en serio el problema de la recusación de la historia. En vista de esta radicalidad, no parece injustificado el reproche contrario, a saber, que los representantes de la *posthistoire* parecen intentar resolver la crisis de la modernidad de manera ahistórica⁷⁴. Para poder juzgar semejantes ambivalencias no basta limitarse a figuras de pensamiento formales; más bien hay que distinguir claramente, en el contenido mismo, en qué lugares la *posthistoire* continúa escribiendo la idea de la historia universal y dónde abandona esta tradición.

PROGRESO TÉCNICO Y ESTANCAMIENTO ESPIRITUAL

El ademán histórico-universal es innegable a muchos niveles. La "oportunidad de una historiografía en sentido universal" cree haberla reconocido ya Arnold Gehlen en su paradigmática conferencia "¿Fin de la historia?" Gehlen anticipa allí el "dominio universal" de una sola potencia mundial o, por lo menos, un estado duradero de equilibrio político. Puesto que, según su opinión, un "imperio universal" semejante no puede ser destruido ya desde fuera, considera la historia, teniendo en cuenta este presupuesto, como conclusa⁷⁵.

⁷⁴ Esta puntualización la hace Thomas Jung: *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht*, Münster 1989, p. 35.

⁷⁵ Arnold Gehlen: "Ende der Geschichte? Zur Lage des Menschen im Posthistoire", en O. Schatz (ed.), *Was wird aus dem Menschen?*, Graz / Viena / Colonia 1974, pp. 62s.

Cuando la historia, por decirlo así, se haya arrastrado por todo el planeta y haya establecido un campo estacionario, entonces habrá llegado nuevamente el tiempo para el historiador universal que hoy día no puede existir y por eso no existe⁷⁶.

Sin embargo, lo que en el terreno de la política nos queda evidentemente todavía muy lejos, Gehlen lo considera, en la esfera de la sociedad industrial moderna, como ya realizado en el presente. Aquí la humanidad habría arribado finalmente a la *posthistoire*:

En el momento en que podamos abarcarla de un vistazo de manera tanto óptica como informativa y ningún acontecimiento de mediana importancia pueda permanecer desconocido, la tierra se convertirá, en ese sentido, en carente de sorpresas. Las alternativas son conocidas, también en el ámbito de la religión y, en todos los casos, son definitivas⁷⁷.

Gehlen diagnostica una situación estacionaria y estable que denomina "cristalización cultural". Por "cristalización" entiende precisamente aquel estado "que aparece cuando las posibilidades dadas en él se han desarrollado todas en sus elementos fundamentales"⁷⁸. Así, la historia universal, a la que se acababa de rechazar, adquiere una actualidad involuntaria.

La ironía consiste, sin embargo, en que la idea de la historia universal pervive precisamente allí donde es abandonada por el

⁷⁶ *Ibid.* (como nota 75).

⁷⁷ Arnold Gehlen: "Über kulturelle Kristallisation", en A. G.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, p. 323.

⁷⁸ *Ibid.* (como nota 77), pp. 321 y 312; cf. Gehlen: "Ende..." (como nota 75), pp. 63 y 65; Gehlen: "Die Chancen der Intellektuellen in der Industriegesellschaft", en Karl-Siegbert Rehberg (ed.): *Arnold Gehlen. Einblicke, Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1978, pp. 267s.

saber posmoderno: en el ámbito de la ciencia, la tecnología y la economía, pues nadie afirma de ninguna manera que en la historia real ya no pase nada o que ya no deba esperarse ningún acontecimiento en el mundo⁷⁹. En ese sentido literal no se habla en ninguna parte de un estancamiento de la "post-historia". Más bien el caso es el contrario. "Pido que se me entienda correctamente:", asegura Gehlen en vista de la estabilización supuesta por él, "Aquí están todas las posibilidades del progreso, que tiene que ser y sólo puede ser de naturaleza técnico-científica". Y sigue diciendo:

No hay razón para suponer que dentro de esta enorme e irreversible estructura puedan faltar progresos, como los importantísimos e inagotables descubrimientos que se han hecho recientemente en relación con el transistor o el rayo láser. [...] Por lo tanto es razonable suponer que la civilización técnico-científica acabará por absorber el planeta⁸⁰.

La tesis de la *posthistoire* no es, de ningún modo, antimoderna, más bien intenta definir la tendencia civilizatoria de la modernidad.

Lo más sorprendente es que el convencimiento del progreso técnico-económico se mantiene incólume también en el nivel de la historia real. No solamente se ignoran las crisis sociales y ecológicas, que ya eran suficientemente reconocibles en los años sesenta y setenta⁸¹, sino que este progreso se prevé también en sus consecuencias sociales de manera tan positiva como ningún ilustrado se atreviera a soñar:

⁷⁹ Más de un estudioso llama la atención sobre esto; cf. Jung: *Vom Ende...* (como nota 74), pp. 42s.; Niethammer: *Posthistoire...* (como nota 73), pp. 163ss.; igualmente, Martin Meyer: *Ende der Geschichte?*, Múnich / Viena 1993, pp. 23ss.

⁸⁰ Gehlen: "Ende..." (como nota 75), pp. 64s. Cf., del mismo Gehlen, "Über..." (como nota 77), pp. 312 y 323.

⁸¹ Esto lo critica, con razón, Alexander Demandt: *Endzeit? Die Zukunft der Geschichte*, Berlín 1993, pp. 68, 76, 83, 134s., 152.

[...] nos dirigimos hacia un funcionamiento de la humanidad socialmente privilegiado, cuyos rieles han sido tendidos hace mucho tiempo, a saber, la seguridad social, el transporte, las oportunidades de trabajo, la salud pública, etc.⁸²

Semejantes perspectivas podrían ser hoy objeto de risa, lo mismo que podría uno burlarse de la arrogancia conservadora de un intelectual frente a la sociedad de bienestar. Sin embargo, estas opiniones prueban que la interpretación común de que la corriente crítico-cultural de la *posthistoire* no es mucho más que una interpretación negativa de la creencia ilustrada en el progreso, queda decididamente muy corta. ¡El supuesto optimismo de los ilustrados queda, en este punto, superado por mucho! Mientras que pronósticos anteriores eran más bien mesurados, surge aquí la utopía megalomaniaca de una procuración existencial global (*globale Daseinsfürsorge*). Esto confirma mi tesis inicial, de que también esta última postura en cuanto al progreso desemboca en su aceptación entusiasta. Este progreso sigue siendo, incluso en su crítica más radical, la dimensión referencial indubitable.

La crítica específica de la *posthistoire* se coloca, en cambio, en otro nivel. No es la verdadera dinámica de la modernidad lo que está en tela de juicio: lo que se discute es por qué, dentro de esa dinámica, parece que surge una paralización. Independientemente de lo exitoso que sea en la realidad el progreso técnico, no se le interpreta como tal, sino como estancamiento. Este hecho queda manifiesto en las conocidas paradojas, como el *dictum* de Gehlen: "movilidad sobre una base estacionaria", o en la idea de "lo incesante" de Gottfried Benn⁸³. La historia ya no se interpreta como

⁸² Gehlen: "Ende..." (como nota 75), p. 68.

⁸³ El término *Unaufhörlichkeit* ("ininterrumpibilidad") no es neologismo de Benn (1886-1956). En la literatura de lengua alemana lo utilizan, ya en la pri-

finita, sino como interminable. La historia se coagula en un estado total de "falta de sorpresas".⁸⁴ Si bien continúa, se pierde en su propio proceso, se transforma en la tan lamentada "ahistoricidad".

Detrás de esto se esconde el convencimiento de que en el progreso técnico, científico-natural y económico no puede pasar ya nada realmente nuevo. El progreso se convierte en un mero movimiento vacío sin dirección, meta ni cambio. Según Gehlen este progreso es ciertamente imparable,

pero progreso en el sentido de prolongación de lo ya alcanzado, formado y convertido en institución, no progreso en el sentido del siglo XVIII, cuando precisamente de estas ciencias, que hoy se han convertido en mero funcionamiento, se esperaba un mejoramiento moral y el renacimiento del hombre⁸⁵.

Evidentemente, este lado apologético fue ocultado por el pesimismo cultural expuesto simultáneamente y, por ello, tenido menos en cuenta.

La nostalgia irónica de Gehlen por la Ilustración me dará pie ahora para desplegar la problemática abordada aquí en su contexto histórico e intentar luego una sistematización. La afirmación de un "fin" de la historia se encuentra, ella misma, bajo condiciones históricas. Así como no existe "la" historia, tampoco existe ninguna "ahistoricidad" absoluta. Más bien, en la *posthistoire* se expresa una determinada conciencia histórica que tiene sus raíces en los comienzos de la filosofía de la historia misma y que, en su

mera mitad del siglo XIX, Achim von Arnim (1781-1831) y, luego, Adalbert Stifter (1805-1868), ambos en relación con el amor [N. del T.].

⁸⁴ Gehlen: "Ende..." (como nota 75), pp. 66-68. — Cf. Jung: *Vom Ende...* (como nota 74), pp. 1ss.; Meyer: *Ende...* (como nota 79), p. 26.

⁸⁵ Gehlen: "Ende..." (como nota 75), p. 64.

desarrollo posterior, fue nutrida por determinadas experiencias hechas con la civilización y la sociedad burguesas.

SOCIEDAD BURGUESA Y 'AHISTORICIDAD'

Uno no debería imaginarse a la Ilustración de manera romántica. Recordemos los comienzos de la teoría del progreso, que lo mismo estuvieron acompañados por el temor de que la propia cultura comenzara su decadencia, como por la esperanza de que el progreso, una vez iniciado, tuviera continuación. La meta no era la revolución, sino el aseguramiento y consolidación de la cima alcanzada alguna vez. Esta atmósfera original, más bien conservadora, se puede comparar perfectamente con la *posthistoire*. En este sentido se puede calificar a la Ilustración de "aburrida". La diferencia fundamental está en la valoración del progreso técnico-científico, del que, desde luego, no se esperaba un "hombre nuevo", pero sí una humanización de la sociedad. Por ello, esta especie de historia universal no tiene fin, sino que continúa en el sentido enfático de un futuro promisorio. Así pues, cabe a la Ilustración el mérito de haber superado las formas anteriores de "fin de la historia" y de proclamar, por primera vez, la *apertura* del "tiempo universal" y —según lo formula Marquard siguiendo a Blumenberg— de "quitarle los plazos" a la historia"⁸⁶.

En esta tradición ilustrada se encuentra también Hegel —a pesar de que la *posthistoire* haya tomado tanto de él. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel no antropologizó ni naturalizó la "lucha por el reconocimiento", retomada por Alexandre Kojève, sino que la

⁸⁶ Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986, pp. 180ss.; Odo Marquard: "Zeit und Endlichkeit", en H. M. Baumgartner (ed.), *Das Rätsel der Zeit*, Friburgo / Múnich 1993, pp. 363ss.

incorporó en un estadio comprensible del proceso histórico que posibilita perfectamente una continuación cualitativamente distinta. Y en la *Filosofía del derecho*, lo mismo que en la *Filosofía de la historia*, no se contemplan ni la Revolución Francesa ni el Estado prusiano como puntos finales después de los cuales ya no puedan darse ni sorpresas ni nuevos comienzos. En este nivel puede considerarse filológicamente refutado el intento de Fukuyama de atribuir a Hegel un "fin de la historia"⁸⁷.

Y, con todo, hay indicios de una perspectiva "posthistórica" en Hegel y, por cierto, en relación con la tesis de la *ahistoricidad*. Se ha mostrado ya que en la *Filosofía de la historia* el desarrollo político apenas si se vincula con la dinámica tecnológica y económica, y que, de la misma manera, falta una intermediación con aquello que Hegel llama "espíritu absoluto". Ni siquiera la historia de las ciencias juega el papel que le corresponde. A ello se agregan los conocidos pruritos éticos de Hegel frente a la "sociedad burguesa". Puesto que no le concede a este sistema más que una moralidad negativa, queda ésta finalmente al margen de la historia de la libertad. Por ello, todo el complejo de la civilización moderna es excluido de la filosofía de la historia.

En la medida en que Hegel cree poder prescindir de este ámbito fundamental, es capaz de ganarle a la historia todavía un sentido político-moral; pero, en cuanto la civilización de la modernidad ya no puede ser ignorada o, más aún, se da uno cuenta de que ha tomado la ventaja, esta filosofía de la historia pasa a ocupar la

⁸⁷ En este sentido, las argumentaciones de Reinhart Klemens Maurer: *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965, pp. 139ss.; Rainer Rotermundt: *Jedes Ende ist ein Anfang. Auffassungen vom Ende der Geschichte*, Darmstadt 1994, pp. 67ss.; Otto Pöggeler: *Ein Ende der Geschichte?. Von Hegel zu Fukuyama*, Opladen 1995, pp. 24ss.; cf., en relación con Hegel y Kojève, Fukuyama: *Das Ende...* (como nota 48), pp. 203ss.

posición de la "post-historia". Es Joachim Ritter, con su tesis acerca de la *verdadera ahistoricidad de la sociedad burguesa*, quien saca esta consecuencia del hegelianismo. Partiendo de la abstracción de esta sociedad, ya afirmada por Hegel, vincula este concepto con experiencias modernas de una tecnología universalizante y homogeneizante, a través de la cual culturas desarrolladas históricamente pierden su diferenciación⁸⁸. Es tarea, entonces, de las humanidades y especialmente de la historiografía tratar de compensar este proceso de "deshistorización".⁸⁹

Finalmente, también Fukuyama se remite a Hegel, cuya filosofía de la historia anuncia igualmente un "fin de la historia". El aparato teórico en torno a la "lucha por el reconocimiento", de Hegel y Kojève, parece más bien distorsionar el hecho de que Fukuyama retoma, esencialmente, la concepción hegeliana de una sociedad burguesa fundamentalmente ahistórica. Pues, ¿qué restará cuando se consumen las últimas batallas ideológicas y políticas?

⁸⁸ Joachim Ritter: "Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft", en J. R.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt am Main 1974, pp. 105ss., pp. 105ss.

⁸⁹ Una sorprendente tradición que viene de Hegel y del hegelianismo está, en este sentido, el historicismo alemán, cuyos representantes, como Leopold von Ranke, excluyen, por razones sistemáticas, la tecnología y la economía. Detrás de ello se encuentra la ya mencionada separación entre una cultura histórica y una civilización ahistórica. Cf. Jörn Rüsen, *Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart, 1976, 55ss., sobre todo 72.- Si bien Johann Gustav Droysen, es uno de los pocos historiadores que tematiza la tecnología para colocarla en el contexto de las fuerzas morales de la historia, también le niega categóricamente a la racionalidad tecnológica misma toda dimensión normativa.

El fin de la historia será una época muy triste. La lucha por el reconocimiento, la disposición a arriesgar la vida por una meta abstracta, la confrontación ideológica mundial que exigía arrojo, valentía, fantasía e idealismo, serán sustituidas todas por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, preocupaciones ambientales y por la satisfacción de refinados gustos de consumo⁹⁰.

En este *tópos* —que retoma la visión futurista tecnocrática de Daniel Bell⁹¹— se niega categóricamente a las ciencias, la tecnología y la economía la oportunidad de una historicidad específica.

POSTHISTOIRE Y CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA

¿Con qué argumentos se funda semejante negación de historicidad? Para responder esta pregunta, reuniré las fundamentaciones más importantes y concentraré mi análisis en el tema que domina el discurso: *la tecnología*. En ello sigo fundamentalmente a Arnold Gehlen, Günther Anders, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, así como una vez más a Max Horkheimer y Jürgen Habermas.

La *posthistoire* no pone a debate el fin del mundo, sino *el fin del sentido*. En primer lugar, se le niega a las ciencias modernas, sobre todo a las ciencias naturales, la capacidad de proporcionar orientaciones generales o visiones del mundo, como se esperaba y se practicaba todavía en los siglos XVIII y XIX. La razón de ello la ve

⁹⁰ Francis Fukuyama: "The End of History?", en *The National Interest* 16 (1989), p. 18; véase también *Das Ende...* (como nota 48), pp. 383ss. — Cf. Perry Anderson: *Zum Ende der Geschichte*, Berlín 1993, pp. 17ss. y 96ss.; Demandt: *Endzeit?*... (como nota 81), pp. 23, 60ss., 170ss.

⁹¹ Daniel Bell: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt am Main / Nueva York 1985, pp. 29ss.

Gehlen en la especialización de las ciencias y en su reducción a las aplicaciones prácticas, con lo que deja entrever que no lamenta de ninguna manera la “magnífica actitud clave”, como la llama él mismo, de las interpretaciones del mundo⁹². Según se ha dicho, Gehlen hace responsable, además, al fin de la política mundial, esperado muy pronto, de que las grandes ideas o, incluso, ideales por los que valía la pena luchar, vayan desapareciendo paulatinamente⁹³. Más actual es, sin embargo, la erosión interna de la moderna sociedad de masas que parece haber llegado a ser de tal manera conforme y homogénea que las diferencias culturales y personales han quedado niveladas⁹⁴. Finalmente, una consecuencia de semejantes tendencias a la reducción, la universalización y la nivelación, es “el hecho de que también las ideologías hayan llegado al estancamiento”⁹⁵. Esta consecuencia salta a la vista cuando se asocian ideologías con confrontaciones políticas y militares entre Estados, lo mismo que con luchas sociales o, incluso, luchas de clases. Mientras que en Gehlen se aprecia todavía un tono nostálgico, Fukuyama expresa un triunfo de corte futurista al decir que, con el fin de la guerra fría y con el ocaso del movimiento laboral norteamericano, se ha alcanzado “el fin de la ideología”⁹⁶.

⁹² Gehlen: “Über kulturelle...” (como nota 77), pp. 312s.

⁹³ Gehlen: “Ende...” (como nota 75), p. 62; Gehlen: “Über kulturelle...” (como nota 77), pp. 322s.

⁹⁴ Esta aversión a la llamanda “sociedad de masas”, a la que pertenecen la igualación social y la democratización, la comparte Gehlen con muchos autores de su época; Gehlen: “Ende...” (como nota 75), p. 68; cf. Niethammer: *Posthistoire* (como nota 73), pp. 168ss.

⁹⁵ Gehlen: “Ende...” (como nota 75), p. 66.

⁹⁶ *Ibid.* (como nota 75), p. 68 y 69; Fukuyama: “The End...” (como nota 90), p. 18.

Bien mirado, se trata de una *doble pérdida* de sentido cuando se deplora la desaparición de orientación vital en el mundo. Por un lado, se pierde el sentido de culturas anteriores, arraigado, justamente, de manera vital en el mundo: la civilización de la modernidad, en su acelerada difusión, se superpone a las tradiciones culturales y las suplanta, provocando con ello su desaparición paulatina⁹⁷. Pero más significativo es, sin embargo, el otro lado de esta pérdida de sentido, aspecto poco tenido en cuenta hasta ahora por los estudiosos. Se afirma, de manera más o menos implícita, que el progreso tecnológico no está en capacidad, o lo está en medida cada vez menor, de producir un sentido propio. La actividad tecnológica en expansión desplaza, según esto, no sólo modelos de interpretación tradicionales, sino que carece, en sí misma, de todo tipo de capacidades para dar sentido a las cosas. Se trata de pura destrucción. La transformación en un *sentido* específicamente moderno, que pudiera interpretarse como consecuencia cultural de la civilización tecnológica, queda completamente excluido de la *posthistoire*.

La manera de fundamentar esto se asemeja a la argumentación que Horkheimer ha resumido en su *Crítica de la razón instrumental*, según la cual, la exclusión de fines y su consecuente independización de los medios significan "pérdida de sentido".

Las consecuencias de este "revés" de los medios tecnológicos para la filosofía de la historia, los explicita Günther Anders bajo el título "Lo anticuado de la historia" (*Die Antiquiertheit der Geschichte*). Allí formula la paradoja de que, por una parte, la historia se haya convertido, a través de la comunicación, en "verdadera historia universal" y en "historia universal global"; pero, por otra, de que precisamente en este estadio haya llegado a su fin, es decir, "la época actual se encuentra caracterizada tanto por el comienzo de la

⁹⁷ Gehlen: "Ende..." (como nota 75), pp. 73s.

historia universal, como por el fin del ser histórico”⁹⁸. La razón para ello la ve Anders en el hecho de la técnica se haya erigido en “sujeto” y “meta” de la historia:

[en el hecho] de que *hayamos renunciado* (o nos hayamos visto obligados a renunciar) a *dejar de contemplarnos a nosotros mismos* (o las naciones o las clases o la humanidad) *como sujetos de la historia*, de que nos hayamos destronado (o nos hayamos dejado destronar) y de que *en nuestro lugar hayamos puesto otros sujetos de la historia, o, mejor, un único, otro, sujeto de la historia: la tecnología*⁹⁹.

Aquí se nota de manera especialmente evidente la relación entre *tecnocracia y ahistoricidad*.

Este contexto impregna también la crítica de Jean-François Lyotard a la “Gran narración”, crítica que ha contribuido decisivamente a la crisis actual de la filosofía de la historia. Evidentemente Lyotard parte de una pérdida de legitimación que desacredita la filosofía de la historia y las ideas asociadas con ella, como la libertad, la emancipación, la cultura, la verdad, el progreso o la sociabilidad¹⁰⁰. Pero las causas de esta pérdida las ve en la tecnificación y economización más recientes, sobre cuyos avasallantes progresos no deja la más mínima duda:

Uno puede ver en esta decadencia de las narraciones, una consecuencia del auge de las técnicas y tecnologías desde la segunda guerra mundial,

⁹⁸ Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Múnich 1987, tomo II, p. 273.

⁹⁹ *Ibid.* (como nota 98), pp. 279s.

¹⁰⁰ Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz / Viena 1986, pp. 54 y 96ss.

mismo que ha desplazado el peso específico más bien a los medios de la acción que a sus fines¹⁰¹.

En la economía se aprecia la misma inversión. Puesto que en el discurso económico no se plantea la pregunta de la ética política "¿qué debemos ser?", se sigue de ello que "el capitalismo no constituye ninguna historia universal"¹⁰². Según esto, desaparecen la historia y la filosofía de la historia, porque tanto la tecnología como la economía destruyen la base normativa del hacer humano. Detrás de la crítica teórico-discursiva a la "Gran narración" se oculta en realidad una crítica a la tecnología y la economía.

Una sugestiva variante la ofrece Jean Baudrillard, quien presenta al capitalismo como "mera circulación". Lo que en Horkheimer era "inversión" de finalidad y medios, y en Anders "permuta" de hombre y máquina, Baudrillard lo llama "mutación" de la norma axiológica. Mientras que el trabajo humano en la edad moderna se encontraba todavía "permeado por una determinación de su finalidad" y constituía el referente para el intercambio de bienes, se ha independizado entre tanto el sistema de intercambio a través de la dinámica real del capital. Con ello se han disuelto todas las relaciones referenciales a valores laborales o de consumo. "Se impone la otra vía del valor: aquélla de la referencialidad total y de la intercambiabilidad general, la combinatoria y la simulación"¹⁰³. Esta situación significa para Baudrillard "fin del trabajo, fin de la producción, fin de la economía política" y, por último, también "fin de la historia", pues el trabajo humano o, en su caso, la producción, no sólo fungía antes como referente del

¹⁰¹ *Ibid.* (como nota 100), p. 112.

¹⁰² Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, Múnich 1987, p. 295.

¹⁰³ Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Múnich 1982, p. 18; cf. Jung: *Vom Ende...* (como nota 74), pp. 160ss.

intercambio de bienes, sino que poseía también referencialidad histórica: "...sólo la producción tiene una historia o, mejor, ella misma es la historia, y la fundamenta: la increíble patraña del trabajo y la producción como razón histórica y modelo de perfeccionamiento del género humano".¹⁰⁴ Luego que la modernidad ha llegado al fin de la producción, se disuelve también el piso referencial de la historia.

En *El discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas define este contexto fundamental entre *paradigma de producción y filosofía de la historia*. Si bien es cierto que rechaza decididamente la posición de la *posthistoire* porque no considera que se haya agotado la dinámica de la modernidad y porque se puede imaginar muy bien una subjetividad liberada, no obstante declara el paradigma de producción "anticuado" y dice adiós a la filosofía de la historia correspondiente¹⁰⁵. De esta situación no responsabiliza apenas a la

¹⁰⁴ Baudrillard: *Der symbolische...* (como nota 103), p. 25. — Baudrillard habla, en este contexto, — como Gehlen — de "masificación", "entumecimiento indiferente" y torpor. Baudrillard: *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlín 1990, p. 13. Una argumentación semejante se encuentra en Vilém Flusser. A partir de la afirmación de que la historia de la humanidad ha sido esencialmente "conquista de la naturaleza por el hombre", concluye para el presente: "Y bien, este tema se ha agotado. La naturaleza ya no es un problema. El paraíso en la tierra, la humanización de la naturaleza, la edad mesiánica, la objetivización del espíritu se encuentran todos al alcance de la mano. Esta meta de la historia se realiza sin mayor intervención del hombre. La historia en el sentido tradicional está a punto de alcanzar su meta y ya no significa nada para nosotros." Flusser: *Nachgeschichte*, (como nota 73), p. 134. Cf. también los pasajes sobre la "sociedad postindustrial" como una fase del "aburrimiento" y de la ahistoricidad, *ibid.*, 28ss., 92.

¹⁰⁵ Véase sobre todo el "excurso sobre el envejecimiento del paradigma de producción" en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, (como nota 2) pp. 95ss.

conversión en objeto" (*Verdinglichung*) sino que emprende su crítica de manera más profunda achacando al concepto de producción, desde la Ilustración hasta Marx, un inherente déficit de reflexión:

El paradigma de producción cercenado de sus raíces filosófico-reflexivas delimita el concepto de praxis de tal manera, que se plantea la pregunta de cómo se comporta el tipo de acción paradigmático, del trabajo o de la elaboración de productos, en relación con la totalidad del resto de las formas de expresión cultural de los sujetos capaces de lenguaje y de acción¹⁰⁶.

Puesto que se ha perdido la relación con la praxis comunicativa, de ello se sigue un concepto de producción reducido de manera naturalista y empirista, carente de dimensión normativa. De semejante reducción se sigue, a su vez, para Habermas, la obsolescencia de una filosofía de la "historia de géneros"¹⁰⁷. Si antes había concebido un proceso de formación histórico de la humanidad que debía orientarse al trabajo, ahora se hace explícita la relación en la que se encuentra la crítica al paradigma de producción con el cese de la filosofía de la historia¹⁰⁸.

Crítica Habermas allí la opinión de G. Markus, de que los medios de trabajo posean un carácter social. Rechaza que los instrumentos sólo puedan objetivar reglas tecnológicas y normas sociales que hayan sido alienadas en ellos. Sobre todo los componentes sociales han surgido de un proceso de interacción original. Por ello el modelo expresivo de la objetivación o enajenación es insuficiente para el discurso histórico-filosófico (*ibid.*, 100s.).

¹⁰⁶ *Ibid.* (como nota 2), p. 99.

¹⁰⁷ *Ibid.* (como nota 2), pp. 99, 102, 396; véase también el "Excurso sobre las tesis histórico-filosóficas de Benjamin", *ibid.*, pp. 21ss.

¹⁰⁸ Esta relación se hace concreta en *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften* v, Frankfurt am Main 1985. Allí Habermas atribuye la falta

Con este bosquejo creo haberme aproximado a un problema fundamental de la *posthistoire*. Su esencia consiste en una *crítica de la tecnología*. Así como la teoría de la historia universal comenzó en el siglo XVIII con la concepción del progreso técnico y extrajo de allí contenidos normativos, de la misma manera con las crisis de la civilización tecnológica —o, también: con determinadas crisis de interpretación de la tecnología contemporánea— se ha perdido la legitimación de la filosofía de la historia. Apogeo y decadencia de la filosofía de la historia van acompañados de argumentos complementarios. Sin embargo, detrás del distanciamiento de producción e historia se encuentra la división del mundo en “dos culturas”, en este caso, la separación entre una civilización ahistórica y una cultura histórica. Frente a esto se plantea la tarea de comprender la técnica como una cultura propiamente dicha para poder recuperar la historicidad.

de orientación de la posmodernidad a la “crisis de la sociedad de trabajo” diagnosticada por los sociólogos. Puesto que el trabajo se ha vuelto escaso y los recursos del Estado social se han consumido, también las energías utópicas que alguna vez emanaron de las expectativas emancipatorias depositadas en el trabajo y la producción se han agotado. De esta conclusión se sigue, para Habermas, el fin de una conciencia histórica en la que precisamente estaba inscrita esta perspectiva utópica. Cf. “Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien”, en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, p. 145; cf. la alusión en Habermas: *Der philosophische...* (como nota 2), p. 99. En relación con este aspecto sociológico y sus consecuencias histórico-filosóficas, véase el capítulo v, 1-3 de mi *Technik – Kultur...* (como nota 9).

Teoría de la modernización reflexiva — Preguntas, hipótesis, programas de investigación

Ulrich Beck, Wolfgang Bonß, Christoph Lau

I. ACERCA DE LA MODERNIZACIÓN DE LA MODERNIDAD

ES DIFÍCIL NO MALENTENDER lo que significan “reflexividad” y “modernización reflexiva”. Por ejemplo, no significan “reflexión” de la modernidad, pues la autorreflexión pertenece al concepto de la modernidad como el color canela al alazán. “Modernización reflexiva” significa *modernización de la modernidad*: la modernidad occidental se convierte a sí misma en tema y se problematiza; sus principios básicos, sus diferencias fundamentales y sus instituciones clave se disuelven desde dentro al empuje de una modernización radicalizada. El proyecto de la modernidad debe ser tratado, revisado y reconstruido nuevamente. Dicho de otra manera: el marco social cambia y el marco conceptual de las ciencias sociales debe ser remodelado. De acuerdo con esto, el ámbito de investigación específica “modernización reflexiva” se concentra en las consecuencias, fronteras, discontinuidades y paradojas de una modernidad radicalizada.

No hay, dicho concretamente, ninguna razón para considerar sacrosantas las estructuras sociales de la próspera organización europea de la posguerra, considerándolas el estadio final absoluto de la historia (social). La identificación de sociedad con Estado nacional, es decir, el modelo “container” de las sociedades organizadas a manera de Estados nacionales; sistemas de negociación

neocorporativistas normales, relaciones industriales reglamentadas; uniformidad empresarial de trabajo y producción, el ideal de la sociedad normal de pleno empleo; condiciones de trabajo normales con biografías retribuidas estandarizadas; sistemas sociales de funcionamiento confiable, partidos de masas arraigados en culturas de clase; grupos familiares pequeños con división del trabajo convencional entre hombres y mujeres; o, por otro lado, fronteras claras entre naturaleza y sociedad, fronteras claras entre conocimiento e ignorancia, fronteras claras entre “nosotros” y “los otros”: todos estos son presupuestos fundamentales y principios básicos de la convivencia que han comenzado actualmente a fluir arrastrados por el ímpetu de la modernización reflexiva.

En la modernidad primera (o sencilla) fueron fincadas con solidez las ideas rectoras y las coordinadas del cambio, es más, fueron tenidas por extraordinariamente estables. La teoría de la modernización reflexiva afirma y explicita, por el contrario, un *meta-cambio* de la modernidad: los fundamentos categoriales, las diferencias fundamentales, las coordinadas y las ideas rectoras del cambio, todos cambian. Lógicamente reinan la inseguridad y el desconcierto, y los debates se dan en torno a preguntas como: ¿de qué se trata realmente cuando se pretenden o se fuerzan la “modernidad” o la “modernización” política o científica? ¿Cómo se puede, en general, tomar decisiones bajo circunstancias de inseguridad producida por la civilización? ¿Cómo podrá ser posible desarrollar formas de vida reflexivas e instituciones, en vista de un futuro abierto y problemático, en un mundo que, en más de un sentido, se antoja ilimitado?

La teoría de la modernización reflexiva, entendida de esa manera, debe ser trabajada y puesta a prueba empírica y analíticamente. Esta teoría tiene también, sin embargo, implicaciones normativas y políticas que aquí no han sino de insinuarse para ser retomadas en publicaciones posteriores. Europa, en colaboración e intercambio con otras corrientes culturales, ha inventa-

do el modelo occidental de modernidad. De ahí que tenga una responsabilidad especial por las consecuencias y problemas que esta invención ha acarreado al mundo. Cuando una empresa lanza un producto defectuoso al mercado mundial y estos defectos producen disgusto al cliente, la empresa debe recoger el producto y componerlo, resarcido, de su propio peculio, al cliente. Europa tiene, por así decirlo, que “recoger” el producto y el proyecto de la modernidad occidental, es decir, hacerle una crítica de fondo y reformarlo. Aplicado normativa y políticamente, “modernización reflexiva” incluye, por lo tanto, autocritica, redefinición e, incluso, reforma de la (primera) modernidad. Para ello es tan importante la crítica de las voces post-coloniales a la *modernity as package* —entendida como receta occidental y promesa política (fallida)—, como la “pluralización de la modernidad” que se puede observar en Asia, África, Sudamérica, la India o Europa oriental¹. Otros argumentos los suministran la crítica ecológica a la modernidad industrial, lo mismo que la crítica de los derechos humanos a la constitución en Estados nacionales de la vieja modernidad.

¿Qué quiere decir, pues, “modernización reflexiva”? La modernización radicalizada socava los fundamentos de la primera modernidad, industrial y organizada por Estados nacionales, en el sentido de un meta-cambio: el marco de condiciones sociales, lo mismo que las metas propuestas, y, consecuentemente, también el marco de los conceptos (socio-) científicos del cambio, se transforman y, por cierto, de una manera no deseada ni calculada. En

¹ Con todo, el hablar de “modernidades plurales” que de acuerdo con una geografía de las culturas se atribuyen a determinados países o continentes, permanece anclado en un pensamiento territorial que se acerca peligrosamente a la trampa culturalista, es decir, subestima estructuras de poder institucionales, dependencia global, estrategias de capital, etcétera; en cambio, hablar de *entangled modernities* (S. Randeria) evita estas implicaciones.

efecto: la idea de la controlabilidad, así como la de la certeza y la seguridad, que son tan importantes para la propuesta de la primera modernidad y sus instituciones, se resquebrajan. Diferencias y límites que parecían fundamentados de manera esencial, se disuelven y nuevos límites, no importa cuán provisionales y ficticios, tienen que ser trazados nuevamente, porque sólo de ese modo se pueden tomar decisiones.

Así pues, al ímpetu de la modernización reflexiva surgen una nueva forma de capitalismo, una nueva forma de trabajo, una nueva forma de ordenamiento global, una nueva forma de sociedad, una nueva forma de naturaleza, una nueva forma de subjetividad, una nueva forma de convivencia cotidiana, es más, una nueva forma de Estado, y la tarea más noble de las ciencias (sociales) consiste en explicar conceptualmente este meta-cambio de la modernidad, investigarlo empíricamente y, de esta manera, hacerlo comprensible y capaz de ser ejercido por personas e instituciones.

¿Dónde está la diferencia entre "modernidad reflexiva" y "posmodernidad"? No obstante lo variado de los significados del concepto "posmodernidad" y a pesar de las coincidencias que tiene con la "modernidad reflexiva", las diferencias entre ambas son muy claras, es más, "re-modernidad"² y "pos-modernidad" se oponen en más de un sentido. La teoría de la "re-modernización" afirma que se encuentra en formación un nuevo sistema de reglas de juego en lo social y en lo político, que debe ser comprendido, descrito, entendido y explicado sociológicamente. No se trata, pues, solamente, como en el caso de la "posmodernidad", de la *des*-estructuración de la modernidad y de la *des*-conceptualización de las

² Bruno Latour (*Is Remodernization Occurring – and if so, how to prove it?*, paper inédito, París / Múnich 2000) ha propuesto abreviar la expresión "reflexive Moderne" [que, en alemán los autores de este ensayo consideran un "trabalenguas": N. del T.] por "Re-Moderne".

ciencias (sociales), sino más bien de su *re*-estructuración y su *re*-conceptualización. La meta es descifrar y reconocer conceptual y empíricamente las reglas del nuevo juego social que se encuentran en pleno surgimiento, más allá de las antiguas seguridades, fronteras y dicotomías. Para ello no es necesario decir adiós, como la teoría de la posmodernidad parecería proponerlo, a la ciencia; por el contrario: se necesita una sociología nueva y *fuerte*. Sólo que ésta ya no podrá pretender, como con el ojo de Dios, mirar a través de lo social, haciéndolo, de esta manera, controlable.

Esta idea-teoría de la modernización reflexiva debe ser explicada según los pasos siguientes:

- como lugar de la modernización reflexiva en el contexto de la discusión sociológica (II);
- mediante la diferenciación entre 'primera' y 'segunda' modernidad (III)
- mediante la hipótesis de una ruptura epocal (IV)
- a partir de las formas del meta-cambio (V) y su concretización en forma de
- criterios de prueba de la modernización reflexiva empírico-analíticos (VI); así como, finalmente,
- a través de temas selectos de la modernización reflexiva (VII).

II. EL LUGAR DE LA MODERNIZACIÓN REFLEXIVA EN EL CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN SOCIOLÓGICA

La disolución de viejas formas y la constitución de nuevas en lo social y lo político ocupa a muchos autores que intentan comprender lo nuevo mediante diversos conceptos clave. Se pueden distinguir tres núcleos temáticos alrededor de los cuales se centran los inabarcables debates: 1. el descubrimiento de la globalidad; 2. la modernidad fluida; 3. la coexistencia de certezas que se excluyen mutuamente.

1. *El descubrimiento de la globalidad*. Ya Kant había escrito acerca de la “forma esférica” de la tierra sobre la que los hombres pueden cada vez menos diseminarse hasta el infinito, sino que deben finalmente tolerarse en su contigüidad³. “Globalidad” quiere decir, en este sentido⁴, la experiencia de la autoamenaza de la civilización, y de la finitud planetaria que suprime la pluralidad mutua de pueblos y Estados y crea un espacio de acción cerrado de significaciones obligadas intersubjetivamente. Lo que antes pareció espacioso y lejano se vuelve estrecho en el espacio de la experiencia y en el horizonte de expectativas de la globalidad, de manera que “transgresiones al derecho en un lugar de la tierra, son sentidas como tales en toda ella” (Kant: *La paz perpetua*, tercer artículo definitivo). La nueva categoría clave de la globalidad remite —completamente en el sentido de Roland Robertson— al sentido cotidiano de compartir un destino global; implica, por lo tanto, un contexto de experiencia nuevo, del cual se pueden predicar dos cosas al mismo tiempo: por un lado, determina las relaciones y las experiencias coti-

³ Cf. Immanuel Kant: *La paz perpetua*, México: Porrúa, p. 227 (tercer artículo definitivo): “los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo, cuya superficie es limitada, y, por tanto, deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta” [N. del T.].

⁴ Cf. Ronald Robertson: *Globalisierung, Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, en U. Beck (ed.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, pp. 191-220; Mike Featherstone: *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres 1991; Scott Lash / John Urry: *Economies of Signs and Space*, Londres 1994; Martin Albrow: *Abschied vom Nationalstaat*, Frankfurt am Main 1998; Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main 1997; Saskia Sassen: *Globalization and its Discontents*, Nueva York 1998; John Tomlinson: *Globalization and Culture*, Cambridge 1999.

dianas de los hombres, mientras, por otro, abre un marco referencial y de percepción en el que los actores sociales interpretan y sitúan, en medida cada vez mayor, su existencia, sus identidades y sus acciones. "Ha comenzado la historia universal como una sola historia del todo. De aquí en adelante aparecerá el *interim* de la historia anterior como un terreno disperso de intentos aislados uno del otro, como origen múltiple de las posibilidades del hombre", escribe Karl Jaspers (en *Acerca del origen y la meta de la historia*). Dicho de otra manera: la nueva categoría clave de la "globalidad" implica un mundo en el que *no hay otros*.

2. *Modernidad fluida*. Al mismo tiempo, se destruye el mito de la finalidad de la modernidad. La concepción de que es posible una mirada semidivina de la racionalidad bajo cuyo control se encuentra todo, se hace tan cuestionable como la idea de que el Occidente dispone de un "recetario" de la modernidad que le posibilita a él y a todos, resolver los problemas que produce la modernidad con medios "modernos"⁵. En otras palabras: la imposición global de la modernidad coincide con la destrucción del mito del control de "la" modernidad (occidental) centroestatal⁶ y el comienzo de teorías autocríticas de las

⁵ Cf. Ulrich Beck: *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986; Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995; Michael Jakobs (ed.) "Greening the Millennium? The New Politics of the Environment", en *The Political Quarterly*, Oxford 1997; Maarten Hajer: *Living With Nature*, Oxford 1998; Barbara Adam: *Timewatch: The Social Analysis of Time*, Cambridge 1995; Joseph Huber: *Nachhaltige Entwicklung. Strategien für eine ökologische und soziale Erdpolitik*, Berlin 1995; Wolfgang Bonß: *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*, Hamburgo 1995, y muchos otros.

⁶ James C. Scott: *Seeing Like a State*, New Haven / Londres 1998.

divergent y entangled modernities. Este discurso descansa sobre nuevas metáforas que resumen la turbulenta, insegura e incierta —y, al mismo tiempo, peligrosa y amenazada— modernidad en imágenes de su lograda o malograda adaptación: “esquiar”, “bailar”; “corrientes”, “movilidad”, “riesgos”⁷. Con ayuda de estas metáforas —que, sintomáticamente, confunden trabajo con tiempo libre, río con jaula— se logra integrar a jóvenes y “trabajadores del futuro” en el novedoso *soft capitalism*. Tampoco dejan de contribuir las teorías y voces del *poscolonialismo* a que la tradición occidental de la diferenciación entre la modernidad y sus otros siga poseyendo validez. “Debemos superar la nostalgia colonial”, argumenta Aihwa Ong⁸. Modelos que diferencian entre primer y tercer mundo, centro y periferia, son tan problemáticos como los modelos de la “modernidad occidental”. En una época en la que, por ejemplo, muchos países asiáticos no se encuentran ni en un estado colonial ni postcolonial, sino que, de manera consciente, construyen *modernidades alternativas*, el discurso acerca de la *modernidad occidental* se convierte en un anacronismo⁹.

3. *Coexistencia de certezas que se excluyen mutuamente*. El hecho de que el globo se haya convertido en un campo de relaciones y operaciones de actores de todo tipo, no significa que esto sea como una especie de uniformidad simplista, es decir, que haya

⁷ Completamente en este sentido, Zygmunt Bauman (*Fluid Modernity*, Cambridge 2000) habla, precisamente, de *liquid modernity*, y John Urry (*Sociology Beyond Societies*, Londres 1999) ve en la “movilidad” el nuevo paradigma de la sociología.

⁸ Aihwa Ong: *Flexible Citizenship – The Cultural Logics of Transnationality*, Londres 1999.

⁹ Shalini Randeria: “Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie”, en *Soziale Welt* 4 (1999), pp. 373-382.

surgido automáticamente una “cultura mundial”¹⁰. El debate en torno a un nuevo cosmopolitismo¹¹ remite, más bien, a espacios de experiencia complejos y horizontes de expectativas en los que diferentes órdenes y concepciones del orden de la convivencia humana se encuentran unos con otros de manera contradictoria y son obligados a la articulación. Es, pues, la *diferencia*, y no la unidad lo que caracteriza el nuevo espacio de experiencia “transnacional”¹². La pregunta de por qué debe hablarse aún de la modernidad debe ser respondida, junto con la autocritica de la primera modernidad y su sociología de la modernización, de manera empírica y teórica con el análisis del histórico “sendero hacia la modernidad”¹³.

Con esto hemos bosquejado contextos de discusión con diversas ideas y planteamientos fundamentales que, sin embargo, tienen tres cosas en común:

- Coinciden, *en primer lugar*, en el hecho de que se abre nuevamente, a principios del siglo XXI, la *condicio humana*¹⁴, con

¹⁰ J. W. Meyer: “The World Polity and the Authority of the Nation State”, en A. Bergese (ed.), *Studies of the Modern World System*, Nueva York 1980, pp. 109-137.

¹¹ Pheng Cheah / Bruce Robbins: *Cosmopolitics – Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Minneapolis / Londres 1998.

¹² John Eade: *Living in the Global City*, Londres 1997; Joshua Meyrowitz: “Das generalisierte Anderswo”, en U. Beck (ed.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, pp. 176-191; Michael Zürn: *Regieren jenseits des Nationalstaates. Globalisierung und Denationalisierung als Chance*, Frankfurt am Main 1998.

¹³ Göran Therborn: “Roots to / through Modernity”, en M. Featherstone / S. Lash / R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres 1995, pp. 124-139.

¹⁴ La expresión *condicio humana* (empleada por Cicerón en el libro III de sus *Cuestiones Tusculanas*), denota el estado de indefensión y amenaza en que, por

consecuencias y perspectivas ambivalentes, contingencias, rupturas, complejidades, inseguridades y riesgos que deben ser comprendidos y explicados conceptual y empíricamente.

- *En segundo lugar*, no comprenden los cambios estructurales que se van dibujando, de manera negativa, sino como una oportunidad. Intentan colocar, en lugar de una retórica de crisis y decadencia, una *metodología de comienzo y de reestructuración*.
- Frente a este panorama se esfuerzan, *en tercer lugar*, por encontrar nuevas categorías, coordinadas diferentes, localizaciones y cronologías adecuadas de lo social y lo político, es decir, por refundar las ciencias sociales en una forma que corresponda a la situación actual¹⁵.

III. DIFERENCIACIÓN ENTRE 'PRIMERA' Y 'SEGUNDA' MODERNIDAD

La pregunta decisiva es la siguiente: ¿Qué comienza cuando los fundamentos y las líneas de conflicto de la modernidad clásica —con toda su pasión por la racionalidad, su teleología del progreso, su axiomática estatal, tanto nacional como territorial— comienzan a desdibujarse incluso en los centros mismos de

naturaleza, se encuentra el hombre. La noción es retomada por San Agustín en su famosa *Civitas Dei*. Cicerón escribe alrededor del año 40 *ante*, al tiempo que se desintegra la República romana; San Agustín, a principios del siglo *v post*, cuando comienza la larga agonía del Imperio romano de Occidente. El replantear la noción de *condicio humana*, "a principios del siglo *xxi*", se convierte, pues, en una clara imagen de crisis cultural, no obstante lo que afirman los autores un poco más adelante (N. del T.).

¹⁵ John Urry (ed.), "Sociology Facing the Next Millennium", en *The British Journal of Sociology*, Special Issue, vol. 51, no. 1 (2000).

Occidente? El programa de investigación "modernización reflexiva" responde con reelaborar y poner a prueba la tesis de una diferenciación de épocas: a la conocida imagen de una *primera modernidad* se opone la búsqueda de los contornos, los conflictos y los fundamentos de una *segunda modernidad*.

La elección del término implica ya, en dos sentidos, un programa. Por una parte, con la diferenciación entre primera y segunda modernidad, nos deslindamos de los planteamientos teóricos de la *postmodernidad*. Mientras que sus seguidores subrayan una y otra vez la *desestructuración* y el fin de la modernidad, nosotros ponemos de relieve la *reestructuración*, partiendo del hecho de que ésta tiene lugar en los centros de la modernidad misma y con su propia dinámica. Por otra parte, la diferenciación entre primera y segunda modernidad debe dejar claro que la modernidad *no* debe ser entendida como una diferenciación lineal sobre la base de "universales evolutivos"¹⁶ ni de "instituciones fundamentales" modernas¹⁷. Más bien se ha desarrollado y se desarrolla de manera *no lineal* en medio de discontinuidades radicales, rupturas y cambios que van poniendo el acento siempre en otra parte. De manera semejante, el paso hacia la modernidad tiene lugar en diferentes partes del planeta bajo signos extremadamente opuestos, según las circunstancias y su historia: revolución, colonialismo, conquista, guerra¹⁸. Por ello, las promesas de progreso de la modernidad fueron percibidas siempre en los países postcoloniales como rotas y desacreditadas como promesas de los *extranjeros*, de los conquistadores e imperialistas. En estos países, en medio de su

¹⁶ Talcott Parsons: "Evolutionäre Universalien", en W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels*, Colonia / Berlín 1969.

¹⁷ Wolfgang Zapf (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1991.

¹⁸ Therborn (como nota 13).

lucha por la independencia nacional, la modernidad fue interiorizada, en el mejor de los casos —y muchas veces desencantada—, como una *européización sin colonialismo*. Lo profundamente precario de la modernidad, que permaneció siempre presente bajo las circunstancias de una conversión forzada, irrumpe ahora también, con el debate por una segunda modernidad, en los centros europeos modernos en forma de “autocrítica” y “autotransformación”.

Según lo que se entiende comúnmente, “moderno” es aquél que aventaja a los otros. En el discurso de la “modernidad reflexiva” se invierte, irónicamente, esta situación: se es “reflexivo-moderno”, porque se va cojeando detrás de la crítica de la modernización postcolonial¹⁹.

¿Cómo debe pensarse este “meta-cambio”, esta ruptura histórica entre “primera” y “segunda” modernidad? ¿Como un montón de consecuencias secundarias involuntarias? ¿En qué medida juegan en ello un papel las circunstancias del poder, sus transiciones y los actores colectivos? En realidad, las convulsiones de sociedades enteras han sido pensadas y experimentadas hasta ahora casi siempre como “revolución”. Revoluciones de este tipo, en las que se realizan alternativas políticas siempre por presión ejercida desde abajo, tuvieron lugar frecuentemente durante la primera modernidad: desde el desfile triunfal de la burguesía liberal (por ejemplo, John Locke, Adam Smith), hasta el socialismo invocado por Marx, Engels y Lenin. En ambos casos, la convulsión social estuvo ligada a tres condiciones:

Existía (a) un claro conflicto entre privilegiados y marginados, dominadores y dominados, lo mismo que entre un “arriba” y un “abajo”. Para explicar estos conflictos surgieron (b) nuevas doctrinas sociales y utopías políticas contra las que se levantaron ac-

¹⁹ Timmons J. Roberts / Amy Hite (eds.), *From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change*, Oxford 2000.

tores que defendían el antiguo régimen. Finalmente se encontraron (c) nuevas élites “de abajo” que estuvieron dispuestas a llevar a cabo esas utopías.

El meta-cambio de la modernidad no parece estar ya ligado a estas condiciones: ni hay nuevas élites “de abajo”, ni nuevas utopías sociales o conflictos bien definidos. Por el contrario: las convulsiones suceden, aunque perjudiquen a amplias mayorías y privilegien a minorías elitistas (por ejemplo, los *global players*). Están ligadas a consecuencias de un enorme alcance, aunque nadie las haya anunciado como una meta política ni se hayan discutido públicamente, como corresponde, ni se hayan elevado a objeto de decisión política constitucional. ¿Por qué y con base en qué circunstancias se imponen? Esta pregunta sigue sin explicación teórica y no ha sido investigada empíricamente, pero una respuesta provisional podría ser que es a causa del predominio de *consecuencias secundarias* no-intencionales de novedades técnico-económicas y político-culturales en el capitalismo global, mismo que, de esta manera, revoluciona sus propios fundamentos sociales.

Si explica uno la ruptura estructural en este sentido, mediante la acumulación de consecuencias secundarias tanto de generalización de mercado, como de universalización jurídica, revoluciones tecnológicas, etcétera, que rebasan las fronteras —ya Marx se alegraba de que “todo lo constitucional y lo sólido se desvaneciera en el aire”—, el tránsito de la primera modernidad, cerrada nacionalmente, a una segunda que se pone en tela de juicio a sí misma, aparece como un proceso que sigue cambios sólo limitadamente intencionales y que, con ello, se conserva dentro de la *continuidad* de una modernización “capitalista” que, de acuerdo con su propia lógica, elimina las cadenas socioestatales o, en nuestras propias palabras: las *premisas base*. Con ello queda indicado también el contenido fundamental de la palabra “reflexivo”, mismo

que fue malinterpretado desde un principio²⁰. "Reflexivo" no significa, desde luego, que los hombres lleven hoy una vida más "consciente". Todo lo contrario: "reflexivo" no anuncia un "increase of mastery and consciousness, but an heightened awareness that mastery is impossible"²¹. Pues la modernización "simple" se convierte en "reflexiva" en la medida en que la modernización quita el encanto a las premisas de la modernidad, con lo que se disuelven, finalmente, lo mismo los presupuestos y estándares del Estado de derecho, del Estado social, de la economía nacional y del sistema corporativista, lo mismo que los de la democracia parlamentaria. Por otro lado, los modelos bien esmerilados de "biografía convencional", "trabajo convencional" y "familia convencional" quedan en entredicho y deben ser estipulados nuevamente.

PREMISAS DE LA 'PRIMERA' MODERNIDAD

Por "instituciones base" de la primera modernidad se entienden presupuestos fundamentales explícitos o implícitos de validez general que caracterizan la manera de ser y de actuar de los ciudadanos, las metas de la política y las rutinas de las instituciones sociales, y que tienen que cumplirse, porque de otra manera surgirían problemas de abastecimiento, impuestos y legitimación. Desde luego que se podría discutir acerca de cuáles son las premisas que tienen validez en cada caso, pero provisionalmente y por razones de economía conceptual, mencionaremos aquí seis puntos importantes de los cuales, los primeros se refieren a supuestos estructurales y de sistema en la modernidad (puntos 1 a 3); y los

²⁰ Ulrich Beck / Anthony Giddens / Scott Lash: *Reflexive Modernisierung – Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main 1996.

²¹ Latour (como nota 2).

siguientes, a sus obviedades (*Selbstverständlichkeiten*) en los procesos y las acciones (puntos 4 a 6):

- (1) Las sociedades de la primera modernidad surgen como *sociedades de un Estado nacional*. Se encuentran, cosa que frecuentemente se olvida, ceñidas territorialmente. La sociedad de la primera modernidad está pensada siempre en el “container” de un Estado territorial, por lo que todas sus instituciones se refieren a los diferentes Estados nacionales.
- (2) Las sociedades de la primera modernidad se distinguen por una *individualización* programática que se encuentra limitada y estructurada por modelos de vida colectivos y matizados por una estratificación social. Aunque sus individuos se consideren libres e iguales, sus agrupaciones se entienden como asociaciones electivas. No obstante, libertad e igualdad encuentran sus límites en vínculos sociales (que frecuentemente actúan como asociaciones forzadas), y en una división del trabajo específica por sexos.
- (3) Las sociedades de la primera modernidad son, por lo general, *sociedades comerciales* de corte capitalista y se entienden a sí mismas, en sus estadios desarrollados, como sociedades de pleno empleo. La pertenencia a una clase social, las posibilidades de consumo y la seguridad social son el ideal propuesto en el siglo XVIII y realizado en el XX, y son resultado de la participación en la vida comercial. Esto significa también que a todos los miembros de la sociedad (es decir, en vista de la división del trabajo específica por sexos, a todos los miembros *masculinos* de la sociedad) debe otorgárseles la posibilidad de una reproducción mediante su trabajo lucrativo.
- (4) A las sociedades de la primera modernidad les es propio un *concepto de naturaleza* que descansa sobre la *exclusión y explotación de la naturaleza*. La naturaleza se muestra como un recurso neutral del que se puede y se debe disponer ilimitadamente:

se convierte en “lo externo” de la sociedad que debe ser dominado. Este es el presupuesto para el desarrollo de una dinámica industrial de la riqueza que relega a otros ámbitos los efectos negativos, intenta acumular los positivos y se considera ilimitada.

- (5) Las sociedades de la primera modernidad se desarrollan sobre la base de un *concepto de racionalidad definido científicamente*, según el cual el control instrumental se encuentra en primer plano. Cuando el progreso es entendido como un “infinito desencantamiento” del mundo, esto implica que el dominio sobre la naturaleza es susceptible de perfeccionamiento a través de una “cientifización” sistemática.
- (6) Las sociedades de la primera modernidad entienden y llevan a cabo su propio desarrollo según el *principio de la diferenciación funcional*. Con base en la delimitación de diversos modelos de acción y sistemas sociales parciales, el desarrollo aparece como un infinito aumento de complejidad a causa de la creación progresiva de diversas funciones que, con la creciente especialización, van ganando definición y pueden cumplir cada vez mejor determinadas tareas.

Está claro que con estos puntos no quedan agotadas ni sistemáticamente descritas las premisas de la primera modernidad, pues se requeriría un tratamiento más preciso. No obstante, se pueden, ya desde este momento, formular tesis sobre su importancia en la construcción de estructuras y sobre su relación con las premisas mismas. Aquí debe quedar clara sobre todo una cosa: aunque las premisas surgieron apenas con la modernidad y tuvieron que ser ensayadas, en parte, de manera laboriosa, quedaron excluidas, en el transcurso de su imposición en la primera modernidad, de la modernización misma, quedando convertidas en su condición previa. Responsables de ello son los procesos de *antropologización y naturalización* como consecuencia de los cuales las premisas aca-

baron por convertirse en obvias. Estos procesos son la condición previa, entre otras cosas, de las siguientes estructuras:

- la *organización de la sociedad en Estados nacionales*, entendida más bien como un logro que como una delimitación, organización que remite a un vínculo territorial de las instituciones sociales en la primera modernidad;
- el *vínculo territorial de producción, cooperación y funcionamiento*, aparentemente obvio frente al telón de fondo mencionado, entendido tal vínculo como escenario sobre el que aparecen las contradicciones de trabajo y capital de manera organizable y manejable;
- la división del trabajo específica por sexos, estilizada frecuentemente como un “hecho natural”, misma que es expresión de una organización del trabajo productivo sumamente desigual;
- la existencia, vinculada con lo anterior, de *familias pequeñas* que funcionan como condición y garantía de reproducción de la mercancía “fuerza de trabajo” masculina;
- los *ámbitos o esferas de vida acuñados por clases proletarias y burguesas*, relativamente cerrados y que pueden valer lo mismo como condición de la formación de clases, que como planos intermedios de la formación de una identidad social;
- la *natural y perfecta diferenciación y delimitación mutua de sistemas sociales parciales* (economía, política, administración, cultura, ciencia) que se experimentan como diversos, separados y jerarquizados;
- la *reestructuración y nueva jerarquización de los sistemas de conocimiento sociales*, que desembocan en un menosprecio del conocimiento basado en la experiencia cotidiana y profesional, y en una revaloración del conocimiento teórico y demostrable, y de la intervención instrumental en la naturaleza y la racionalidad de control;

- finalmente, la imposición de una *jerarquía entre expertos y laicos* que queda fundada sobre un monopolio del conocimiento producido y controlado profesionalmente.

En la forma en que se autocomprende la primera modernidad, estas estructuras se representan como *naturalizadas*: por una parte, se les remite a supuestas “categorías naturales”; por otra — y ésta también es una forma de “naturalización” —, las diferencias y fronteras sociales aparecen, en gran parte, como inmutables, y el desarrollo como fundamentalmente lineal. Es claro que se aceptan, en general, algunas insuficiencias, pero éstas, según la convicción de la primera modernidad, son contingentes y no perjudican la meta del aumento de complejidad mediante la máxima diferenciación y, con ello, de la posibilidad de dominar la naturaleza.

DESAFÍOS Y DINÁMICAS DE LA SEGUNDA MODERNIDAD

El sueño de eternidad de la primera modernidad es desafiado por las condiciones de la segunda modernidad principalmente mediante los siguiente procesos:

- 1) La *globalización* industrial, política y cultural se mezcla con la autodefinición económica de la primera modernidad de la misma manera que con la comprensión que ésta tiene de sí misma como sociedad de Estado nacional. En efecto, globalización significa un cambio estructural en lo local y lo internacional, lo propio y lo ajeno, a veces descrito de manera algo sucinta como “deslimitación”, que no se restringe al ámbito económico, sino que afecta al trazado de fronteras de Estados nacionales en su totalidad.
- 2) El “boom” de la *individualización*, surgido desde los años sesenta sobre la base de la modernización de los Estados del “primer mundo”, desemboca en una erosión de los modelos de vida co-

lectivos y matizados por una estratificación social, mismos que pierden su significado eminentemente social, puesto que igualdad y libertad se alegan en otra forma y, al mismo tiempo, en un sentido mucho más universal que antes.

- 3) Como una parte importante del nuevo ímpetu individualizador debe verse la *revolución sexual* que implica una transformación en las relaciones intrafamiliares, lo mismo que una disolución de la división del trabajo específica por sexos con consecuencias en y más allá del mercado de trabajo.
- 4) El *subempleo flexible* que se va advirtiendo con la "tercera revolución industrial", es, en su forma crónica, expresión de una crisis de la *sociedad de pleno empleo* y, quizá, de la *sociedad productiva* en general, pues la pertenencia a una clase social, las posibilidades de consumo y la seguridad social, según las experiencias de los últimos dos decenios, pueden ser fundamentadas, bajo las condiciones de la segunda modernidad, cada vez menos a partir meramente de la participación en la vida productiva.
- 5) A ello se agrega la *dinámica política de una crisis ecológica considerada como global*, que no puede comprenderse ya con el *concepto de naturaleza* de la primera modernidad. A la vista de los problemas que se siguen de una relación instrumental con la naturaleza, se va haciendo cada vez más difícil considerarla como un recurso neutral e inagotable. En lugar de eso parece que la naturaleza no representa un *exterior* dominable de la sociedad, sino que pertenece a su *interior*.

Cuán pronunciados sean estos desarrollos en sí y qué potencial de modificación de la modernidad escondan, es cuestión que debe aclararse empíricamente. Los cambios bosquejados remiten a una "revolución de las consecuencias secundarias"; conceptos como "ambivalencia", "exactitud primigenia", "contradicción" o "perplejidad" ganan importancia. ¿De quién debe exigirse qué cosa?

¿Cómo puede definirse la nueva situación? ¿Quién es el que puede ser "sujeto" de reformas necesarias?

Las respuestas institucionalizadas de la primera modernidad ante problemas creados por ella misma — más y mejor tecnología, mayor y mejor crecimiento económico, más y mejor ciencia, más y mejor diferenciación funcional, etcétera — ya no tienen validez ni pueden convencer, aunque siga sin estar claro qué cosa pueda venir a sustituirlas.

Esta manera de distinguir, sin embargo, entre primera y segunda modernidad implica, si se hace con autocrítica, *límites* muy claros para el planteamiento teórico. Semejante distinción se refiere solamente a *una* constelación histórica de modernización reflexiva: es *eurocentrista*. Y es que supone que ya se encuentra desarrollado aquello que ha de disolverse o transformarse, a saber, sociedades de Estado nacional, instituciones científicas altamente desarrolladas, un Estado al menos rudimentariamente social, incluida la idea institucionalizada de la "sociedad de pleno empleo", etcétera. Esta constelación de modernización reflexiva debe ser complementada y corregida mediante otras constelaciones no europeas, por ejemplo, aquéllas donde, como es el caso de África, la dinámica de la segunda modernidad *no* encaja en una primera modernidad, sino en las confusiones de la constelación *postcolonial*, pues la situación africana *no* puede entenderse como una radicalmente diferente ni de la primera ni de la segunda modernidad. Y es que la deshumanización de los colonizados fue siempre una parte, a saber, el lado oscuro de esa "racionalización occidental" (Max Weber), como lo ha mostrado últimamente Paul Gilroy²². Al mismo tiempo, las globalizaciones económicas y culturales son parte de la situación y la miseria en África cotidianamente, mientras que, por otro lado, las esperanzas africanas de modernidad son parte de las *entangled modernities*. Así, el ensayo africano de

²² Paul Gilroy: *Against Race*, Cambridge / Mass, 2000.

modernidad tiene mucho que ver con una europeización de los continentes no europeos, *sin* la dominación de los europeos:

If African were left in peace on their own land, Europeans would have to offer them the benefits of white civilization in real earnest before they could obtain the African labor which they want so much. They would have to offer the African a way of life which was really superior to the one his fathers lived before him, and a share in the prosperity given by their command of science. They would have to let the African choose what parts of European culture could be beneficially transplanted, and how they could be adapted²³.

IV. LA DISCONTINUIDAD DE LA MODERNIDAD: LA HIPÓTESIS DE LA RUPTURA EPOCAL

Quien contrapone una "segunda" modernidad a una "primera", debe dar cuenta acerca de la continuidad y la discontinuidad. La diferenciación entre primera y segunda modernidad no puede, de ninguna manera, quedar fundamentada sobre la base de la argumentación anterior, de que la segunda modernidad conoce rupturas y crisis que la primera no, pues en la dinámica de renovación y de orden político de las sociedades modernas se encuentran siempre integrados tanto los conflictos como su reflexión: rupturas y crisis pertenecen a la modernización *as usual*. En las sociedades modernas no existe una *armonía preestablecida* entre los valores que legitiman un orden político y social: el dominio institucionalizado, los sistemas plenamente diferenciados y los intereses socioeconómicos, los ganadores y perdedores de renovaciones y revoluciones, así como las demandas de los individuos por una "vida propia".

²³ J. Kenyatta: *Facing Mt. Kenya*, Nueva York 1965, p. 36.

La ruptura epocal se manifiesta — tal es la tesis fundamental — en el hecho de que las *ideas que guiaban* a la modernidad occidental comienzan a volverse dudosas a causa de la dinámica de sus consecuencias secundarias. Se resquebraja la pretensión monopólica de modernidad, del ensayo de modernidad occidental.

En la primera modernidad todo estaba sujeto a cambio, excepto las coordinadas mismas del cambio social. En cambio, en la segunda modernidad éstas se suspenden y da comienzo una pugna global tanto por la capacidad de explicación de la sociología occidental de la modernización, como por la redefinición de las *entangled modernities*. En la medida en que este meta-cambio se lleva a cabo *dentro* de la modernidad, debemos preguntar por la *continuidad* de la modernidad: ¿qué quiere decir “modernidad” en un mundo en el que las promesas de bienestar y autodeterminación política son sustituidas, para grandes grupos de países, por la exclusión, y en el que las premisas de la modernidad occidental se desvanecen en todas partes? ¿En qué medida se puede decir que esta ruptura histórica permanece dentro de los principios organizativos de la modernidad, integrados desde los siglos xvii y xviii? La hipótesis es la siguiente: el meta-cambio de la modernidad se lleva a cabo, de hecho, sobre la base de su especial infraestructura normativa y cognitiva: la idea de la variabilidad política de la sociedad (aunque se la interprete de diversas formas), lo mismo que el principio de la fundamentabilidad y el deber de fundamentar las decisiones.

Este horizonte de exigencias — incluso si en lo particular es discutible e incompleto — no puede ser pasado por alto²⁴, ni siquiera

²⁴ La pregunta por una redefinición transcultural de la modernidad *más allá* del monopolio occidental de la modernidad ha sido abierta apenas por estas referencias esporádicas, pero de ninguna manera ha sido respondida. La convicción básica de una teoría de la segunda modernidad es la siguiente: hay

si cambiara su relevancia. Por eso no se pueden interpretar las rupturas actuales como una *renuncia* a la modernidad; son, más bien, resultado de una modernidad radicalizada que abandona su fundamentalismo occidental.

EL RETORNO DE LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD

El dualismo original de la sociología, la diferenciación entre tradición y modernidad, y sus numerosas formulaciones —solidaridad mecánica y orgánica (Durkheim), *status* y contrato (Maine), comunidad y sociedad (Tönnies), sociedad militar e industrial (Spencer), etcétera— fueron pensadas también como evolución en el tiempo, eran *dualismos evolutivos*. En cambio, con la oposición entre primera y segunda modernidad, ésta se entiende como una *discontinuidad histórica*. Esto es: probablemente la ruptura entre modernidad y premodernidad debe ser entendida en conceptos que traten de manera muy diferente las categorías ontológicas básicas, sobre todo las de espacio y tiempo. El sistema referencial en el que se presentan el orden y la dinámica sociales cambia. La discontinuidad, en este sentido, comprendida como un cambio *ontológico*, se muestra, entre otras cosas, en un proyecto de sociedad que abandona el predominio del pasado para adoptar el predominio del futuro²⁵ y que abre los nuevos espacios de la esperanza²⁶.

algo fundamentalmente falso en el planteamiento de la modernidad occidental; no obstante, debemos defender la modernidad frente al discurso fácil del “fin de la modernidad” y someter la actitud fundamentalista de la modernidad occidental a una *autocrítica salvadora*.

²⁵ Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989.

²⁶ David Harvey: *Spaces of Hope*, Edimburgo 2000.

El concepto de "modernidad" comprende muchas cosas, pero de manera esencial e indispensable la *institucionalización de la historia de la sociedad*, misma que comenzó con la experiencia — como de un rayo incidiendo en la historia — de la revolución francesa, y reapareció doscientos años más tarde, con el desmembramiento del bloque soviético, pero que se expresa también en el discurso y la experiencia de las diversas "revoluciones" informativas, genéticas, nanotecnológicas, etcétera. Hablar de "historia institucionalizada de la sociedad" no remite solamente a la permanencia del cambio o de la renovación o de la crisis, sino que implica una serie de instituciones — capitalismo, industrialismo, urbanidad, etcétera — en combinación con una determinada imaginación cultural — progreso, racionalidad, pero también de espacio y tiempo — en la que el futuro se convierte en impredecible, imposible de planear y de dominar; en otras palabras: en la que se espera la "otredad" del futuro. En este sentido se puede reducir "modernidad" a la siguiente formulación paradójica: estabilidad es igual a cambio, continuidad es igual a cesura. El concepto de "discontinuidad" intenta, pues, comprender un cambio ontológico significativo en las dimensiones de la organización social y la imaginación cultural, esto es: en un sistema referencial (en la "forma de diferenciación") que no niegue ni ignore las continuidades observables en la modernidad — por ejemplo, el significado que siguen teniendo las estructuras de clase, la religión, etcétera —, pero que las sitúe en la nueva ontología de espacio y tiempo.

Si uno toma esta idea en serio, entonces una de los términos centrales de la sociología de la sociedad moderna, a saber, la reproducción de estructuras, se convierte en una utopía fantástica, en un *desideratum* irreal que, a la vista de la esperada "otredad" del futuro, tendría que ser demostrada. Entendidas así las cosas, la ruptura epocal no radica en la relación entre primera y segunda modernidad, radica más bien en el núcleo de la modernidad misma, y la pregunta resulta ser la siguiente: ¿cómo era posible que

la primera modernidad tuviera que ser comprendida como un olvido institucionalizado de esta calidad histórico-social de la modernidad? Por una parte, con el perfil institucional de la primera modernidad se institucionalizó la historia de la sociedad, en la medida en que se propusieron como absolutos el dominio del mercado, la movilidad del capital, la capacidad innovadora de la ciencia y de la tecnología, etc. Por otra parte, esta imagen de un cambio de época, planteado como duradero, se eterniza en las estructuras y categorías de la sociedad nacional actual de Estado que se reproduce a sí misma.

Esta paradoja se encuentra al comienzo de la modernidad y de su entendimiento de la historia: por una lado pertenece, como argumenta Reinhart Koselleck²⁷, al concepto de historia moderna la conciencia, planteada como duradera, de la unicidad de una nueva situación que no parece estar trazada ni teológica ni teleológicamente hacia ningún punto de fuga futuro. El grandioso concepto de "historia universal", discutido vivamente en los siglos XVIII y XIX, significa ambas cosas: historia secularizada e historia del hombre. Reproducción de la modernidad quiere decir, entonces, revolución de la modernidad.

Por otro lado, y prácticamente al mismo tiempo, el recién surgido horizonte de expectativas de la historia universal queda clausurado en la medida en que se identifica "historia" con *historia de las naciones*, *historia del pueblo*, *historia nacional de Estado*, etcétera. El estupor frente a la apertura de la historia universal moderna se corresponde con su clausura nacional-estatal: categórica e institucionalmente. El sujeto político de la "historia moderna" es y sigue siendo la nación y su Estado, el Estado nacional, hecho que se ve perfectamente cumplido en la confusión, por lo general irreflexiva, de significados entre "historia" e "historia nacional", "sociedad moderna" y "sociedad nacional". En lugar de la historia

²⁷ Koselleck: *Vergangene...* (como nota 25).

cristiana, con su fin de los tiempos, aparece, tras una breve incursión en la "historia universal", la historia de la salvación o de la condena del Estado nacional. El comienzo y el final de la modernidad es el proyecto de futuro del Estado nacional. No hay ningún "antes" ni ningún "después" modernos²⁸.

Y, sin embargo, la concepción histórica de la modernidad nacional —la suposición de una coincidencia entre espacio de la experiencia y horizonte de expectativas— resulta falsa. La hipótesis dice así: en la segunda modernidad se llega a una creciente discrepancia entre experiencia y expectación, entre pasado nacional y futuro global²⁹. Las expectativas se alejan cada vez más

²⁸ Esto, sin embargo no puede decirse de muchos autores anteriores, sobre todo, de Kant y de Marx. Ambos pensaron a la modernidad como un tránsito, de condiciones tempranas de comunidades y círculos sociales relativamente pequeños y cerrados, a la "época universal" (Goethe [la expresión "*universelle Epoche*" no me es conocida en la obra de Goethe; cf., sin embargo, *Escritos sobre literatura. Edinburgh Reviews*, Jubiläumsausgabe xxxviii, 170. N. del T.]) de sociedades interdependientes, teniendo en cuenta que este tránsito se daba fundamentalmente gracias a la expansión del comercio y de los principios del "republicanismo político". Precisamente el hecho de que se hayan ocupado de largas líneas de desarrollo histórico hizo que les pareciera inverosímil que el Estado, sobre todo en su versión como "Estado nacional", representara el estadio final del desarrollo histórico, el *non plus ultra* de la historia universal, la única posibilidad de fundar una comunidad política y, con ello, también una democracia.

²⁹ De manera semejante razonaba, hace poco, Charles Maier ("Consigning the Twentieth Century to History. Alternative Narratives for the Modern Era", en *American Historical Review*, junio del 2000, pp. 807-831), uno de los más importantes estudiosos de la historia americanos (Harvard). Él describe al siglo xx *exi*ens como "the emergence, ascendancy, and subsequent crisis of territoriality", y hace un llamado a los historiadores a familiarizarse con la

de todas las experiencias hechas hasta allí, lo que provoca que casi en todos los temas se mezclen la esperanza y la angustia. Se arraiga la regla de que la expectativa de continuidad de un pasado que tiene consecuencias para el futuro no es *de ninguna manera* garantía frente a la otredad de ese futuro. Las consecuencias son un perspectivismo histórico de principio y una inseguridad en los conceptos clave, tanto existencial como sociológicamente. Todos los conceptos se convierten en “ocupables desde una perspectiva cualquiera”, bajo puntos de vista de la dominancia del pasado, del presente o del futuro, no obstante ser distinta la presencia del pasado de la del futuro. Existen, como lo subraya Koselleck, modos desiguales de ser de la *experiencia* y de la *expectativa*. Una no se deja traducir en la otra ni deducir de ella. Por el contrario: se llega a una pérdida de realidad del presente a causa de la esperada otredad del futuro. Los conceptos de “presente” y “sociedad contemporánea” pierden también su obviedad, no sólo el concepto de pasado. La consistencia y la constancia del presente se convierten en *ficción*. El mundo imaginario de una “sociedad contemporánea” se hace falso, el presente se vuelve, por principio, ambiguo y se escinde en “presente del pasado” *versus* “presente del futuro”.

Quien supone que el paradigma de Estado nacional de la sociedad moderna, sobre todo sus estructuras fundamentales y sus categorías claves, se reproducen en la corriente de innovaciones, presupone una determinada “jerarquía histórica”, a saber, el

literatura sociológica sobre el tema de la globalización. Véase también Barbara Adam (“The Temporal Gaze: The Challenge for Social Theory in the Context of GM-Food”, en *British Journal of Sociology* 51 [2000], pp. 125-142); la autora descubre, entre otras cosas, la contradicción que subyace en el hecho de que las instituciones de la industrializada primera modernidad, temporal y situacionalmente dislocadas, tomen decisiones con las que desatan consecuencias que a la larga pueden predecirse como claramente impredecibles.

predominio del pasado y del presente sobre el futuro. En la primera modernidad nacional, coinciden la imagen del tiempo y la imagen del espacio propias de la sociedad. Así como en la dimensión espacial la "sociedad" ocupa un determinado territorio, de la misma manera se le asigna en la dimensión temporal un determinado "espacio de tiempo", a saber, un presente extendido, el presente como futuro. "Sociedades nacionales", "sociedades territoriales" y "sociedades contemporáneas" son diferentes caras de lo mismo. La idea de una primera modernidad nacional que se reproduce a sí misma descansa sobre una *mistificación del tiempo*, en la figura de un presente que, por principio, se reproduce también a sí mismo. Esta metafísica histórica de la sociedad contemporánea parte de tres *premisas de homogeneidad* propias del Estado nacional:

- (1) de la homogeneidad de espacio y tiempo;
- (2) de la homogeneidad de espacio y población;
- (3) de la homogeneidad de pasado y futuro.

Este ordenamiento jerárquico de los conceptos de espacio y tiempo queda desvalorizado con la ruptura epocal de la segunda modernidad, a causa de la esperada otredad del futuro, incluso, quizá, invertida.

Existen nuevas corrientes migratorias; incluso las fronteras custodiadas militarmente pueden ser violadas mediante la tecnología de la comunicación; el futuro puede ser pensado cada vez menos según el modelo del pasado y es ocupado negativamente; en fin, a partir de catástrofes nacionales como el holocausto pueden ser diseñadas normas axiológicas para luego institucionalizarlas de manera transnacional³⁰.

En estas circunstancias, sin embargo, es necesario apreciar de manera realista la oposición contra semejante "inversión de las

³⁰ Daniel Levi / Natan Sznaider: *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt am Main 2001.

categorías temporales", porque la idea de un presente extendido temporalmente tiene, por ejemplo en la sociología, considerables *ventajas metodológicas*. Con estas premisas puede trabajarse con encuestas y datos masivos que no partan precisamente de una "inversión de las categorías temporales", sino de una continuación de lo "eternamente igual" para tratar de afianzarlo de manera empírica y profesional. En contraposición a esto, el discurso de la segunda modernidad tiende a fundamentar teórica y metodológicamente las ciencias sociales como una *nueva ciencia de la realidad de lo transnacional*, y la pregunta por una *sociología cosmopolita*, unas *ciencias políticas cosmopolitas*, etcétera, se convierte en guía de este conocimiento³¹.

V. MODERNIZACIÓN REFLEXIVA COMO META-CAMBIO

La teoría de la modernización reflexiva afirma, como se ha dicho, sobre todo una cosa: un meta-cambio en el que las coordinadas, directrices e instituciones básicas de una determinada formación de las sociedades industriales occidentales y del Estado social, estables durante largo tiempo, cambian. También en otras teorías que diagnostican la época se puede constatar, en el presente, una ruptura estructural, pero la atribuyen a desarrollos *autónomos* en determinados ámbitos sociales particulares, por ejemplo, a las nuevas tecnologías informáticas ("sociedad postindustrial", "sociedad de información", "sociedad de internet) o a una pérdida de seguridades culturales ("sociedad posmoderna").

³¹ Göran Therborn: "At the Birth of Second Century Sociology: Times of Reflexivity, Spaces of Identity and Modes of Knowledge", en *British Journal of Sociology* 51 (2000), pp. 37-58; Ulrich Beck: "The Cosmopolitan Perspective. Sociology for the Second Age of Modernity", en *British Journal of Sociology* 51 (2000), pp. 79-106.

Frente a estos teoremas monocausales o, por lo menos, unilaterales, el modelo explicativo de la modernidad reflexiva se refiere al cambio en toda su extensión. La ruptura estructural no se explica aquí mediante factores exógenos, sino que se la entiende como consecuencia de la modernización misma. Esta modernización radicalizada afecta a *todos* los ámbitos de la sociedad y se dirige contra la formación histórica de la modernidad de la posguerra que ahora se convierte en una tradición racionalizable y necesita de fundamentación. En ello se pueden distinguir diversas formas del meta-cambio que debemos entender en sus relaciones mutuas. Precisamente la multiplicidad de facetas y la complejidad del modelo de cambio de la modernización reflexiva representan su valor heurístico. Por otra parte, con ello la investigación empírica corre el peligro de reunir bajo un mismo techo teórico común diversos fenómenos de transformación sin que se pueda establecer realmente un vínculo teórico.

Para evitar este peligro, proponemos aquí un criterio excluyente: sólo se tomarán en cuenta aquellos desarrollos que efectivamente puedan ser atribuidos a uno de los tipos de meta-cambio expuestos a continuación.

META-CAMBIO A TRAVÉS DE CONSECUENCIAS SECUNDARIAS NO BUSCADAS DE LA MODERNIZACIÓN SIMPLE

El cambio provocado por consecuencias secundarias pertenece a los presupuestos clásicos de la teoría sociológica (por ejemplo, en Norbert Elias o en la propuesta del *rational choice*). Sin embargo, encontramos aquí como punto central más bien los efectos no intencionales pero modificadores de estructuras, de la acción individual, mismos que como nuevo marco de condiciones afectan, a su vez, a la acción de los individuos. En el ámbito de interrelaciones de la modernidad reflexiva no se trata de semejantes

consecuencias secundarias en general, sino de transformaciones del marco de condiciones sociales, instituciones básicas y, en ese mismo sentido, de las coordenadas y categorías científicas. Se trata, pues, de consecuencias aledañas *de segundo orden*, que ponen en cuestionamiento las instituciones sociales *desde dentro*. En el centro se encuentran la politización de y el trato institucional con consecuencias secundarias *intrainstitucionales* derivadas, a su vez, de consecuencias secundarias, tal como se convirtieron, desde los años sesenta, en un problema central de las sociedades posmodernas. Sobre todo los riesgos catastróficos de las nuevas tecnologías se han convertido, en este contexto, en causa de turbulencias institucionales y procesos de transformación (por ejemplo, la carrera global del tema ambiental, el llamado “mal de las vacas locas”, los alimentos transgénicos).

El teorema de las consecuencias secundarias, que actualmente ha sido ya ampliamente aceptado por la sociología, puede ser interpretado de diversas formas. Una lectura³² parte del hecho del “contrapoder institucional del peligro”. Tal lectura presume que los nuevos “peligros de segundo orden” ponen a instituciones, como por ejemplo las aseguradoras privadas, frente a problemas de acción y decisión que no pueden solucionar con los medios de los que han dispuesto hasta ahora. Las consecuencias secundarias, según esta interpretación, afectan directamente las rutinas de decisión y los fundamentos de racionalización de recursos y pueden provocar reestructuraciones. Actúan, por así decirlo, como arena en el mecanismo de los procedimientos convencionales de decisión. La imposibilidad de definirlos y calcularlos simplemente no es compatible con las normas de racionalización establecidas y, en esa medida, produce *politizaciones novedosas*. Así, por ejemplo,

³² Ulrich Beck: *Gegengifte – Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt am Main 1988.

la crisis de las "vacas locas", sentida de pronto públicamente también en Alemania, llevó al proceso legal más veloz en la historia de la República Federal. La muralla de intereses y coaliciones de consorcios, tenuta durante decenios por invencible, se derrumbó como una torre de naipes, y se prohibió de la noche a la mañana la producción y consumo de harina animal, sin que la férrea norma de que los costos de nuevas leyes deben sopesarse por anticipado, fuera siquiera mencionada. *Vice versa*, los consumidores y sus intereses en la salud, despreciados sistemáticamente por los grandes partidos, fueron de pronto ennoblecidos y puestos bajo la protección de un ministerio especial.

La segunda lectura subraya aún más que la primera el hecho de que los riesgos son constructos cognitivos. La definición de riesgos y peligros que dan expertos científicos y actores políticos conduce, en el transcurso de los conflictos de riesgo, a un déficit de legitimación de las instituciones que ya no pueden ser hechas a un lado con los medios clásicos de una demostración tecnológico-científica, puesto que el argumento de las medidas de seguridad se ve confrontado con pruritos de inseguridad fundamentales. La politización de las consecuencias secundarias es fomentada, de manera relativamente independiente del peligro que implique en cada caso, por los intereses contrarios de los que la deciden, padecen o disfrutan. En esta interpretación del teorema de las consecuencias secundarias, las turbulencias son causadas por el discurso público, es decir, por la argumentación política de actores colectivos como los consumidores, los medios de comunicación masiva y los nuevos movimientos sociales. El meta-cambio descansa por ello sobre la reflexión pública de promesas técnicas de seguridad hechas por la modernidad simple. En el transcurso de este proceso tiene lugar un cambio de prioridades de las expectativas sociales: los riesgos y las expectativas de catástrofe dominan la opinión pública *antes* de que se tomen las decisiones.

Las dos lecturas del teorema de las consecuencias secundarias no se contradicen, sino que más bien se encuentran en una relación de complementación mutua, es decir, se refieren a contenidos concretos diversos. Mientras que en la primera lectura se trata de una *crisis funcional* institucional, la segunda tematiza una *crisis de legitimación* de las instituciones provocada a la larga por “la óptica y la dinámica” de intereses, de los conflictos de riesgo. No obstante, las consecuencias son, en cada caso, diversas: las crisis de funcionamiento exigen innovaciones institucionales materiales, mientras que las crisis de legitimación pueden ser zanjadas mediante el cambio de conductas en la fundamentación de las decisiones y en la conciliación de intereses.

MODERNIZACIÓN RADICALIZADA

Los principios de la modernidad no se han impuesto nunca, hasta ahora, plenamente ni se han aplicado a todos los ámbitos de la sociedad. Más bien, se han desarrollado, paralelas al surgimiento de las sociedades modernas, estructuras de la contramodernidad, tradiciones de nuevo cuño y vínculos comunitarios que se encontraban excluidos, por ejemplo, de los procesos de elevación de rendimiento, y de la generalización y racionalización de mercado. Junto con este fundamento antimoderno de la primera modernidad se crearon al mismo tiempo zonas de protección contra la dinámica de la modernidad. Pequeñas familias y mujeres en papeles alejados del mercado, un proceso de formación de comunidades por clases y el Estado nacional llenaron, de esta manera, funciones socialmente integradoras y quedaron libres de toda necesidad de fundamentación. Estas estructuras se han ido poniendo en duda cada vez más a través de la modernización reflexiva. Bajo la influencia de diversos procesos de modernización que busca ponerse al día de manera radical (mediante la inclusión en

los procesos de mercado, la globalización, la manipulación genética del genoma humano), las estructuras pierden su "naturalidad", comienzan a ser comprendidas como contingentes, pluralizadas, elegibles, modelables, de tal manera que, al final, se ven obligadas a buscar una fundamentación.

La pluralización o disolución de las formas comunitarias y de los deslindes adscriptivos, así como de las atribuciones correspondientes a determinados roles, mismos que hasta ahora habían pertenecido a la existencia tradicional moderna y antimoderna de la modernidad, descansa, por un lado, completamente sobre la línea de la modernización como emancipación del sujeto; por otro, la pérdida de lo comunitario provoca inseguridades de socialización y déficits integradores. A estos déficits corresponde un buen número de diversos intentos de integración comunitaria: desde agrupaciones culturales juveniles hasta comunidades étnicas fundamentalistas. La modernidad reflexiva, bajo la presión de la globalización, puede ser contemplada como un gran campo de experimentación en el que concurren y se ponen a prueba diferentes tipos de formaciones o de ficciones comunitarias postradicionales y posnacionales. Si en tales procesos se llegan a establecer soluciones reflexivas, es decir, estructuras comunitarias tales que no se legitimen por su supuesta naturalidad, es una pregunta empíricamente abierta.

QUESTIONAMIENTO DE LOS FUNDAMENTOS COGNITIVOS

La racionalización, esto es, la elevación de la racionalidad de acción y de cognición, se llevó a cabo a través de largos trechos de la modernización sobre la base de criterios y supuestos no cuestionados acerca de aquello que debía entenderse en cada caso — esto es, en cada ámbito diferenciado de acción y cognición — por "racional". Estos fundamentos de la modernización se ponen ahora a prueba

ellos mismos en relación con su racionalidad. Se trata, pues, de una racionalización de segundo orden, de una reflexión de la reflexión. En el transcurso de este proceso de reflexión, las ideas fundamentales, teórico-diferenciales, de racionalidad específica en cada campo, pierden su "naturalidad" y su capacidad de convencimiento. Frecuentemente resulta que, en última instancia, se trata de estatutos arbitrarios que sólo pueden fundamentarse normativamente, o de construcciones apriorísticas que no resisten la crítica del principio moderno de fundamentación racional.

En la medida en que avanza y es reconocida la erosión de la certidumbre en los fundamentos racionales, entran en juego *formas de saber alternativas* que quizá estuvieron siempre latentes en el fondo de las acciones y decisiones, pero que habían sido vistas como ilegítimas por ser incompatibles con el modelo de racionalidad vigente. Esta creciente inseguridad puede llevar a una pluralidad de estrategias de optimización alternativas o a una complementación del conocimiento tecnológico-científico. El resultado de semejante racionalización de segundo orden es una situación en la que no existe ya una "one-best-way-solution", sino una multitud de procedimientos igualmente legítimos y exitosos.

La decisión entre las posibilidades de solución alternativas no puede producirse ya mediante métodos científicos, sino que sucede según el reconocimiento público, la experiencia personal, los juicios estéticos, los procedimientos participativos u otros criterios no científicos. Si el autocuestionamiento de los fundamentos de la racionalidad en el ámbito de la ciencia parten de una instancia reflexiva especializada y externa —a saber, de la filosofía de la ciencia—, la reflexión se lleva a cabo en otros ámbitos, de manera interna, mediante los actores mismos. Así, por ejemplo, la superación de un funcionalismo que se había vuelto técnicamente unilateral y uniforme en la arquitectura, fue puesto en marcha por la arquitectura misma. Semejantes pluralizaciones fueron descritas por la posmodernidad en casi todos los campos de la cultura. No

obstante, se pueden comprobar también en el ámbito de la construcción técnica, de la teoría de la organización, del derecho, etc.

La consecuencia es la siguiente: el paradigma clásico de la modernidad que debería producir una imagen del mundo unitaria y limpia de valores, queda superado. Esa es la enseñanza que se puede sacar de fenómenos tan diferentes como el efecto de invernadero, las "vacas locas" o los riesgos reales y potenciales de los mercados financieros globalizados. Esto da motivo a las disputas de los expertos, mismas que, curiosamente, no pueden ser resueltas a través de más conocimiento, sino que se expanden, profundizan y pluralizan. Surgen continuamente nuevos temas y objetos de investigación que, a su vez, desatan nuevos riesgos y consecuencias, socavando aún más las pretensiones de racionalidad lo mismo que las intenciones de control. Puesto que de este modo se desatan cada vez nuevas reacciones en cadena —supresión de fronteras, adjudicación de responsabilidades, *cracs* de mercado, pérdida de la confianza, etcétera—, los mecanismos de cierre establecidos se agotan y se desatan, previsiblemente, imprevisibles turbulencias.

A diferencia de muchas posiciones posmodernas, no se deriva de la perspectiva de la modernización reflexiva, sin embargo, ninguna pluralidad ineludible o caprichosa. Ésta puede mantenerse a la larga, finalmente, sólo en ámbitos de la cultura exonerados de la responsabilidad de decidir. Dondequiera que tenga que tomarse una decisión, adjudicarse una responsabilidad o se exija una legitimación para las decisiones, se necesitará de procedimientos consensuados y criterios que permitan distinguir soluciones adecuadas, de soluciones menos adecuadas para los problemas, y de procedimientos a través de los cuales estas soluciones puedan ser puestas en práctica. Esta nueva manera reflexiva de saber actuar tiene que ser susceptible de revisiones: se nutre de muy diversas fuentes y ha renunciado a toda pretensión de certeza; ofrece, sin

embargo, una orientación práctica, limitada temporalmente y constreñida a un contexto, que permite el aprendizaje por experiencia.

LA DISOLUCIÓN DE LAS DIFERENCIAS BÁSICAS

En cierto sentido se trata aquí de la variante cognitiva del teorema de las consecuencias secundarias. Determinados desarrollos tecnológico-científicos pueden, según esta hipótesis, anular las diferencias sociales básicas de la modernidad. Esto no sucede a causa de procesos cognitivos de reflexión de segundo orden (véase más arriba), sino que se da simultáneamente como un producto secundario, no deseado, de innovaciones tecnológicas y de otro tipo. Esto es muy claro en el ejemplo de la delimitación entre naturaleza y sociedad. Ésta surgió, en su forma específica, con la sociedad moderna y fue constitutiva, hasta ahora, de su ordenamiento institucional. A través del hecho de distinguir claramente un ámbito de la realidad, a saber, el "natural", del de la sociedad y la cultura, pudo delimitarse, de manera igualmente clara, la responsabilidad a la acción social, mientras que todo lo que se consideró "natural" quedó, por ese sólo hecho, libre de tener que fundamentarse o autolegitimarse. Y, sin embargo, hay muchos fenómenos inducidos tecnológicamente en los que no puede seguirse manteniendo esta separación ontológica. El crecimiento de los "híbridos" (Latour) pone en dificultades a todas aquellas instituciones y sistemas de acción para los cuales definiciones naturales específicas como salud / enfermedad, vida / muerte, riesgo / peligro, constituyen presupuestos funcionales. Una supresión total de estas diferenciaciones tal como la postulan y celebran los representantes de la posmodernidad es poco realista porque paralizaría la capacidad de acción y decisión de las instituciones. Más bien hay que partir, dentro de este contexto y en el sentido del realismo de la modernización reflexiva, del hecho de que se llega a

una pluralización de las definiciones de naturaleza, con las ficciones de naturaleza correspondientes.

Habría que poner a prueba si también otras diferenciaciones básicas son afectadas por este meta-cambio, sin que pudiera atribuirse esto a procesos reflexivos intencionales en el sentido de lo dicho anteriormente. Así, habría que preguntarse, por ejemplo, si la diferenciación fundamental entre trabajo remunerado y otras formas de actividad no ha comenzado a disolverse en favor de una pluralización y una expansión del concepto de trabajo, en la línea de la "sociedad activa plural" (*Tätigkeitsgesellschaft*). Hay también otra delimitación, a saber, la que se hace entre la vida pública y la privada, que parece difuminarse y perder su papel orientador bajo la influencia de los nuevos y viejos medios de comunicación. En el marco de la discusión sobre la globalización ya ha sido diagnosticada tanto teórica como empíricamente una mezcla semejante de "globalidad" y "localidad" ("glocal").

Curiosamente, en el caso de esta implosión o pluralización de dicotomías centrales de la (primera) modernidad, *no* se trata de una "desdiferenciación" en el sentido corriente del término, es decir no se trata de retirar una diferenciación funcional, sino de un comienzo de ininteligibilidad de dualidades cognitivas e institucionales más profundas que apenas si habían sido comprendidas sistemáticamente hasta ahora por la teoría sociológica. Otros candidatos a perder la claridad en las diferenciaciones básicas son: mercado y jerarquía, ficción y realidad, guerra y paz³³, vida y muerte, nosotros y los demás³⁴.

Expuestas de esta manera, las formas del meta-cambio o modernización reflexiva aquí esbozadas son, sin duda, idealizacio-

³³ Mary Kaldor: *Neue und alte Kriege*, Frankfurt am Main 2000.

³⁴ Elisabeth Beck-Gernsheim: *Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften – Im Dschungel ethnischer Kategorien*, Frankfurt am Main 2000.

nes. Empíricamente, en cambio están interconectadas de manera secuencial o simultánea. La reflexión de los fundamentos y dicotomías básicas puede, por ejemplo, preceder a la problematización de las consecuencias secundarias y fortalecerlas o viceversa. En el programa de investigación de la modernización reflexiva se trata de precisar las complejas, a veces intrincadas relaciones causales para discernirlas analíticamente. La explicación sistemática de estos tipos de modernización reflexiva posibilitará entonces también comparaciones controladas que permitan delimitar fenómenos de la modernización reflexiva frente a formas de cambio no reflexivas (por ejemplo, procesos demográficos).

VI. CRITERIOS PARA PONER A PRUEBA LA MODERNIZACIÓN REFLEXIVA³⁵

Para darle unidad a la argumentación aducida hasta ahora y poder hacer operativa y probar la teoría de la modernización reflexiva resulta prudente formular criterios analíticos de prueba. Los exponremos aquí primero de manera general, para luego examinarlos paradigmáticamente en el ejemplo de la subjetividad.

CRITERIOS GENERALES

a) *Multiplicación de los límites (o bien, delimitaciones)*: La modernización reflexiva, empleada operacionalmente, significa que los

³⁵ Los criterios que siguen han sido desarrollados apenas recientemente en conexión con un *workshop* de Bruno Latour (como nota 2), por lo que no pudieron ser tomados en cuenta en las contribuciones de los proyectos individuales del tomo Ulrich Beck / Wolfgang Bonß: *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt del Meno, 2001, de donde ha sido tomado este ensayo.

límites entre esferas sociales lo mismo que entre la naturaleza y la sociedad, el conocimiento y el no conocimiento, la vida y la muerte, nosotros y los demás, *se pluralizan*, lo que, a su vez, implica tres cosas: (1) Los límites pierden su carácter de presupuesto y se hacen *elegibles* — *opcionalidad de las delimitaciones*; (2) ambas cosas son posibles: tanto un aumento de las vías posibles para el trazo de los límites, como un aumento de las posibilidades para poner en duda las delimitaciones. De ello resulta: (3) No sólo la colectividad, sino también la objetividad de los límites se convierte en delimitaciones plurales y, consecuentemente, en conflictos de delimitación. En otras palabras: los recursos cognitivos e institucionales de la definición de límites se multiplican.

- b) *Necesidad de trazar delimitaciones contextuales*: Mientras que la posmodernidad afirma la nueva apertura y pluralidad de fronteras, la modernidad reflexiva insiste en que las decisiones tanto individuales como institucionales suponen nuevas prácticas delimitatorias. En la modernidad reflexiva no hay a disposición solamente un espacio limitado de opciones, sino que los límites de las opciones mismas deben irse creando. Cuanto más se acepten y reconozcan recursos diversos y divergentes para las prácticas delimitatorias, tanto más se irá haciendo claro y, de alguna manera obvio, el carácter aparente, *fictivo* de los límites como tales. Como *test* de Lackmus para la modernización reflexiva —en contraposición a la posmodernidad— debe verse en qué medida el carácter artificial de las delimitaciones se hace consciente y se reconoce como tal, es decir, en qué medida se van institucionalizando procedimientos sistemáticos para tratar con los límites aparentes. Debe presuponerse: a causa de la pérdida de los límites dados y de las delimitaciones “legítimas” derivadas de ella, las instituciones caen en turbulencias. Se puede hacer frente a estas turbulencias de por lo menos dos maneras: o se intenta renovar el

predominio de los límites anteriores o da comienzo un proceso de aprendizaje de las instituciones en cuyo decurso se desarrollan y replantean procedimientos reflexivos al tratar la inseguridad y la incertidumbre.

- c) *Más allá de la certidumbre —la pluralización de las racionalidades:* Una de las razones de la dificultad para mantener los límites son las consecuencias operacionales de la pluralización y diversificación del conocimiento, y de las correspondientes demandas de racionalidad. Los límites del conocimiento —los límites entre expertos y legos, ciencia y no-ciencia, ciencia y política, etcétera—, por su parte, se pluralizan. El concluir las disputas sobre el carácter del conocimiento deja de ser obvio. Sobre todo las ciencias establecidas dejan de ser capaces de fallar un juicio “concluyente”. Por una parte, los científicos mismos deben exponer estas inseguridades fundamentales; por otra, los científicos que rebasan las fronteras en dirección a la vida pública y la política, pueden revocar el cese de las disputas. Además, otros recursos, hasta entonces considerados como “ilegítimos”, ganan nuevo significado y reconocimiento. Esto podría, a su vez, ser entendido como una situación posmoderna, pero en contraposición a ello, las situaciones reflexivamente modernas se caracterizan por el hecho de concluir el debate *de manera explícita* y no recurriendo a la autoridad del conocimiento científico. El lema sería éste: “Aun cuando no sepamos lo que debemos saber, debemos decidir o, por lo menos, decidir acerca del hecho de que no decidimos y cuándo vamos a decidir”. Un ejemplo de esto es la norma preventiva que propone, en condiciones de incertidumbre en una duda, decidir por la duda. Semejantes normas no se pueden fundamentar ya de manera puramente científica, sino que abren el proceso de la fijación de límites para normas y procedimientos que incluyen múltiples estándares e instancias de racionalidad. En otras palabras, la multiplicidad de las opciones científicas

es reconocida, lo mismo que las controversias de y con científicos en la opinión pública y la democracia. La tarea más noble de la ciencia ya no consiste entonces en dirimir las controversias, sino en prestarle voz públicamente a la multiplicidad para, con ello, posibilitar la democracia³⁶.

I. Criterios generales			
	<i>Primera modernidad</i>	<i>Modernidad reflexiva</i>	<i>Posmodernidad</i>
Límites	<ul style="list-style-type: none"> — Límites unívocos asegurados institucionalmente (esferas sociales, naturaleza - sociedad, saber - no saber) 	<ul style="list-style-type: none"> — Pluralización de límites y de diferencias básicas. — Reconocimiento positivo de la pluralización de límites. — Necesidad de fijar límites [considerada] como "ficción institucional". — Nuevos problemas de decisión institucionales (conflictos de límite y responsabilidad). 	<ul style="list-style-type: none"> — Pluralización o disolución de límites — Reconocimiento positivo de la pluralización de límites.
Fundamentos del saber y la racionalidad	<ul style="list-style-type: none"> — Conclusión de discursos mediante fundamentaciones consensuadas científicamente. — Exclusión de consecuencias secundarias y de incertidumbre no disipable. — Monopolio científico de fundamentación. 	<ul style="list-style-type: none"> — Aumento de fuentes científicas de fundamentación contradictorias. — Reconocimiento del no saber y de formas de fundamentación alternativas, no científicas. — Inclusión de consecuencias secundarias inesperadas (riesgos) — Conclusión de discursos mediante instituciones ad hoc para encontrar posibilidades de decisión. 	<ul style="list-style-type: none"> — Escasa necesidad de fundamentación o fijación plural de límites <i>ad libitum</i>.

³⁶ Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge: Naturpolitik*; Frankfurt am Main 2002.

- d) *La expectativa de lo inesperado*: Una de las consecuencias es que las decisiones son dominadas por la expectativa de consecuencias secundarias inesperadas y, por cierto, tanto en lo que se refiere a su orden de sucesión (la expectativa de las consecuencias precede a las decisiones), como también en lo que se refiere a su predominio (la expectativa de consecuencias secundarias inesperadas domina el discurso sobre la decisión aún no tomada). Esto es: lo excluido, lo externo, se introyecta, es decir, se convierte en parte integrante de la decisión y de la creación de objetos. Las consecuencias secundarias se convierten en parte integral de los hechos y situaciones. Esto, a su vez, tiene por consecuencia lo siguiente: cuanto más sabemos, tanto más quedan dominados los hechos, las decisiones y los objetos por las consecuencias secundarias adjudicadas a ellos integralmente. Pero también: un aumento en la objetividad no tiene que ser paralelo a un aumento en el consenso, sino que más bien es al revés, a mayor objetividad, mayor disenso. Para dirimir semejantes disputas crónicas deben crearse *instituciones ad hoc* para encontrar posibilidades de decisión, esto es, foros de negociación subpolíticos que no produzcan soluciones *generales* y “universalizables”, sino soluciones *ad hoc* para disputas y problemas *ad hoc*.

CONSECUENCIAS PARA LA SUBJETIVIDAD: EL “CUASI-SUJETO”

Este bosquejo argumentativo se puede aplicar a una diversidad de temas y definiciones: naturaleza y sociedad, economía mundial y Estado, derechos ciudadanos nacionales y transnacionales, y muchos otros. Para hacer más concretos estos criterios de prueba de la modernización reflexiva, vamos a explicarlos, en lo sucesivo, tomando como ejemplo la subjetividad.

- a) *Soberanía limitada y subjetividad calculable*: En la primera modernidad el sujeto es considerado como "soberanía limitada" y "subjetividad calculable". La suposición fundamental es la siguiente: límites asignados, cerrados por una decisión y no opcionales *posibilitan* la subjetividad, la identidad y la individualidad. Estos límites —y sus correspondientes imágenes de lo humano— se entienden de manera "esencialista" ("naturaleza del hombre", "sexo", "color de piel", etcétera) o se diseñan de manera institucional ("nacionalidad", "derechos civiles", etcétera) o se definen de manera sociocultural ("clase", "familia", etcétera), y su existencia previa se puede determinar, en última instancia, también de manera tecnológico-cultural ("producción agraria o industrial", "sistema de redes transnacionales", etcétera).

Los individuos son, según esta postura, "arquitectos de su propia vida" en el marco de los modelos preestablecidos de oficio, empleo, familia, sexo, vecindad y nación. La subjetividad se despliega en y contra los límites asignados por la posición a la que se encuentra ligada su situación vital. Posibles transgresiones no ponen, en general, en tela de juicio los límites, sino que los confirman en la medida en que se les considera excepciones o divergencias. La inclusión en redes culturales, institucionales y sociales diversas no lleva, por lo común, a contradicciones, sino a una identidad social clara.

- b) *Pluralización de los límites del sujeto*: En la modernidad reflexiva, estos límites preestablecidos son obviados y superados por los procesos tecnológicos, económicos políticos y culturales de la modernización radical, esto es, ya no existen límites fijos del sujeto, sino que se da una pluralización de las prácticas de fijación de límites y, consecuentemente, según el contexto, una delimitación diversificada. La pregunta "¿qué me pertenece?" ya no puede ser contestada según los modelos sociales prees-

tablecidos, sino sólo de manera individual (si bien remitiéndose siempre a nuevos modelos y estereotipos).

Esta caracterización, a su vez, puede ser considerada perfectamente como “posmoderna”. La situación se convierte en “reflexivamente moderna” cuando *se reconoce* la pluralidad de límites del sujeto y este reconocimiento lleva a turbulencias institucionales correspondientes (por ejemplo, en la asignación de derechos civiles o en la estadística oficial), es decir, cuando *se acepta como ficción positiva* la necesidad de una *fijación de límites subjetiva*. En este sentido se impone una diferenciación entre un sujeto *de iure* y uno *de facto*, esto es, la ficción de un sujeto que actúa y decide se cultiva como una ficción *de iure*, porque de otra manera no podría ser tomada ninguna decisión, mientras que al mismo tiempo se acepta la imposibilidad y la irrealidad *de facto* de un “sujeto soberano”.

- c) *Los causantes de la individualización son víctimas de la individualización*. Una individualización que no quiere ser al mismo tiempo “autista”, sino que se considera intercomunicada e interactiva, produce consecuencias secundarias de toda índole, de tal manera que las transgresiones y las eliminaciones de los límites de alguno o algunos, significa, automáticamente, imposición de límites y de tareas definitorias para otros. La multiplicación de consecuencias secundarias de la individualización produce y recrudece, pues, las *asimetrías*, esto es, los causantes de la individualización son, al mismo tiempo, sus víctimas, y las posibilidades de uno son las imposibilidades del otro. Circunstancias tan asimétricas ante el aumento y la pérdida de libertad deben ser repensadas y reconceptualizadas tanto empírica como teóricamente. Y todo esto sobre el supuesto fundamental de que el sujeto reflexivamente moderno *crea* (y mantiene) su malla de relaciones, mientras que el sujeto moderno simplemente lo *interpreta* dentro de límites preestablecidos. La pluralización de los límites del sujeto puede ser entendida en este

contexto como la disolución o el trastocamiento de los límites de la *responsabilidad individual*. Cuando ya no está claro quién ni qué me pertenece o dónde debo ser situado, cosa sobre la que no sólo yo decido, sino también otros, entonces surgen conflictos por la adjudicación de responsabilidades, para cuya resolución hacen falta completamente procedimientos, reglas y fundamentos epistemológicos seguros. Por ello las discusiones que deberían dirimir estos conflictos se hacen tan complicadas, porque se refieren, al mismo tiempo, tanto a la nueva delimitación de responsabilidades como a las delimitaciones del sujeto y de los otros implicados en el conflicto. La coordinación de esferas de responsabilidad contradictorias puede llevar a dilemas éticos, a situaciones de incapacidad de decisión individual y colectiva en las que, en el mejor de los casos, sólo puede decidirse de manera arbitraria. Precisamente aquí es donde el ideal de autorreflexión orientado según determinados principios, propio de la primera modernidad, resulta ser una ilusión.

- d) *Cuasi-sujetos*. De acuerdo con lo anterior, el individuo no puede ser comprendido como un sujeto concreto e inconfundible, sino como un “cuasi-sujeto” que es resultado y productor de su malla de relaciones, su situación y su configuración. El sujeto ya no puede ser comprendido como *dominador* de su medio ambiente dentro de límites preestablecidos, ya no es más controlador ni garante de la seguridad y el orden. Sin embargo, el individuo sigue siendo o, incluso, resulta serlo aun más que nunca, el autor *ficticio* de sí mismo y de su biografía. La diferenciación entre un *curriculum* “objetivo” y una *biografía narrada y ficticia* se hace tan fundamental que el verdadero “currículo”, esto es, el transcurso de la vida, se difumina irreversiblemente, mientras que la ficción de la biografía —del “empresario de sí mismo” (en todos los sentidos de la expresión)— es lo que se espera y se reconoce.

Podemos explicar el carácter doble de dependencia y soberanía de la nueva constelación del sujeto con base en el ejemplo de la inclusión virtual, producida tecnológicamente, en la sociedad, tal como lo hacen posible las nuevas tecnologías de la comunicación y la informática. Por una parte, el productor de la malla de relaciones no es nadie más que el individuo: sólo él decide quién, cuándo y hasta qué punto quiere verse implicado en ella; pero, por otra, es también, al mismo tiempo, prisionero de sus decisiones y de las decisiones de otros, de las convenciones tecnológicas de la red, etcétera. Además, no puede pasarse por alto que la subjetividad se convierte así en producto del aprisionamiento en una malla de relaciones autoelegida, de una esfera de reconocimiento autocreada.

La diferenciación fundamental entre la expectativa que se tiene de los roles y un yo que se distancia de ellos se resuelve de manera irreversible a favor de la idea de formar parte de una red autoconstruida de relaciones y comunicaciones y, con ello, de ser también objeto de decisiones y elecciones de otros. De esa manera, aquél que planea y dirige su propia vida de acuerdo con ciertos principios se convierte en parte integrante y constructiva de un contexto que determina su subjetividad y sobre el que él también, de alguna manera, decide. "Cuasi-subjetividad" denota, con ello, una situación de *autonomía fictiva del sujeto* que es comprendida y vivida como tal.

La ambivalencia y contradictoriedad de esta situación se expresa en las dos metáforas actuales del "surfer" y del "drift". Los "surfer" aceptan cambios de contexto rápidos y la necesidad de reaccionar a ellos. Pero estos cambios de contexto los llevan a cabo activamente con la conciencia de tener que tomar decisiones —y de poder hacerlo— bajo circunstancias inciertas, capacidad que tienen porque pueden implementar correcciones de curso en relación con metas a largo plazo.

Los "drifter" (en el sentido de Sennett³⁷) viven la no-continuidad y contingencia de su vida como amenaza y pérdida. La pluralización de sus límites subjetivos les hace parecer vana toda decisión o intento de gobernabilidad. El experimentar la "no pertenencia" y el sentirse víctima de las decisiones individuales de los demás los convierten en objetos más bien pasivos de la flexibilización. No obstante, este "sentimiento de ir a la deriva sin ninguna meta interna (*Gefühl ziellosen inneren Dahintreibens*)", como le llama Sennet, este sentimiento de fragmentación de la vida no es visto como una antología posmoderna de lo casual, sino que se le interpreta sobre el fondo de las posibilidades perdidas (o que deben ser recuperadas) de decisión y de asunción de responsabilidad.

Cómo resulten en cada caso las circunstancias mixtas de decisión y no-decisión es cuestión que debe reconstruirse empíricamente. Tanto un "de más" (exceso en las decisiones; ilusión de control) como un "de menos" en las posibles decisiones (apatía) puede conducir a patologías que, bajo determinadas circunstancias, se refuercen mediante la acumulación de experiencias.

³⁷ Richard Sennett: *Der flexible Mensch – Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín 1998.

II. Consecuencias de la subjetividad			
	<i>Primera modernidad</i>	<i>Modernidad reflexiva</i>	<i>Posmodernidad</i>
Instituciones y límites del sujeto	<ul style="list-style-type: none"> — Límites del sujeto asignados, claros y no contradictorios en sentido <ul style="list-style-type: none"> — sociocultural — institucional — tecnológico — Manejo de la propia vida en el marco de límites preestablecidos del sujeto 	<ul style="list-style-type: none"> — Pluralización de los límites posibles del sujeto — Reconocimiento de la pluralidad de los límites posibles del sujeto — Necesidad de una fijación de límites subjetiva como ficción positiva — Dificultades institucionales, colectivas e individuales para coordinar la pluralidad de redes y límites del sujeto — El sujeto como productor y resultado de sus propios límites 	<ul style="list-style-type: none"> — Pluralización de los límites posibles del sujeto — No se reconoce la necesidad de la delimitación subjetiva — Mentalidad de bricolaje; subjetividad múltiple y difusa
Fundamentos del conocimiento y de la racionalidad	<ul style="list-style-type: none"> — Fundamentos institucionales, culturales, físico-tecnológicos y morales claros en la fijación de límites 	<ul style="list-style-type: none"> — Individualización y pluralización de las fundamentaciones de la delimitación del sujeto — Orientación según nuevos modelos plurales de identidad — Reconocimiento de la inseguridad, la incertidumbre y las consecuencias secundarias inesperadas de las decisiones institucionales e individuales — Búsqueda cooperativa de decisiones mediante negociaciones <i>ad hoc</i> (subpolítica) — Reconocimiento de la ficcionalidad del decidir y de la biografía 	<ul style="list-style-type: none"> — Trastocamiento experimental, estético o situativo <i>ad libitum</i> de los límites del sujeto

DIFERENCIACIÓN DE ÉPOCAS COMO HEURÍSTICA

Sobre este fondo puede explicarse una vez más el sentido de la diferenciación entre primera y segunda modernidad. La meta de esta diferenciación de épocas *no* es el introducir una nueva periodización problemática y evolutiva, según la cual una época termina abruptamente para que dé inicio la siguiente, en el sentido de que, por ejemplo, todas las antiguas relaciones desaparezcan en un determinado momento y otras, absolutamente nuevas, las sustituyan en ese mismo punto. El objetivo propiamente dicho de la delimitación entre primera y segunda modernidad es de naturaleza pragmático-metódica: por una parte, la pregunta por nuevas categorías y marcos de referencia teóricos debe ser, de este modo, planteada de nuevo y de manera apremiante; y esto sucede, por otra, en tanto que la sociología organizada y orientada conforme al modelo del Estado nacional es criticada como “sociología zombie”³⁸. Esta crítica podría ser empíricamente fructífera en la medida en que se logren abrir para los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa de la segunda modernidad los conceptos clave de la sociología moderna. De acuerdo con esto, deben ser planteadas e investigadas las siguientes preguntas: ¿Cómo cambia el significado de “clase” y “desigualdad social” bajo condiciones de individualización y globalización? ¿Cómo pueden comprenderse conceptualmente y estudiarse empíricamente las desigualdades transnacionales? ¿En qué medida transforma la percepción de los riesgos globales el concepto de racionalidad en las ciencias y en el derecho? ¿Cuál es el papel de la política en los conflictos de riesgo transnacionales (por lo pronto, un último ejemplo: la “vacas locas”) que están determinados por un “no-saber

³⁸ Ulrich Beck (en conversación con Johannes Willms), *Freiheit oder Kapitalismus – Gesellschaft neu denken*, Frankfurt am Main 2000.

sabido" (*gewußtes Nicht-Wissen*)? ¿Cómo se transforman los conceptos de "ocupación" y "trabajo", "empresa" y "organización", en la economía global de la información? ¿En qué medida el Estado se ha trocado ya en un Estado súper-, supra-, inter-, post-, neo-, trans-, o simplemente nacional?

LA BÚSQUEDA DE LO NUEVO Y LAS POSIBILIDADES DE SU FALSACIÓN

Convertir las perspectivas programáticas de la modernización reflexiva en proyectos de investigación concretos es una empresa pretenciosa y difícilmente definible con claridad. No obstante, la traducción de los programas en metas y derroteros de investigación cooperativa es de vital importancia, y las contribuciones que siguen pueden ser leídas como un primer intento de desbrozar las dificultades correspondientes.

En la medida en que la teoría de la modernización reflexiva se refiere igualmente tanto a *desestructuración* como a *reestructuración*, puede decirse que afirma dos cosas: por un lado, se ponen en duda discursiva e institucionalmente, a través de las consecuencias secundarias de una modernización radicalizada, las premisas de la primera modernidad; por otro, partimos del hecho de que la transformación de la primera modernidad está vinculada con la formación de nuevos arreglos económicos, familiares, culturales y políticos que aparecen como menos claros, menos tiesos y más efímeros que los antiguos.

En el campo de las desestructuraciones y reestructuraciones transmitidas mediante el conocimiento deben ponerse de relieve por lo menos tres modelos de cómo deben ser tratadas estas transformaciones: las molestias de la modernización reflexiva pueden ser (1) *negadas*, y se puede reaccionar frente a ellas con una forzada *modernización que sigue siendo igual*; quien sigue esta estrategia afirma implícitamente que no hay ruptura entre la primera y la

segunda modernidad, sino que más bien la segunda se lleva a cabo, en última instancia, como primera. Pero si, en cambio, se parte de una ruptura entre primera y segunda modernidad, entonces es posible pensar en *formas de reacción reflexivas* que pueden ser analizadas en dos variantes, a saber, como (2) *pluralismo reflexivo* y (3) en forma de un *fundamentalismo reflexivo*³⁹.

Ambas variantes son reflexivas porque toman en serio la ruptura estructural dentro de la modernización y se despiden de las convicciones sobre el progreso, propias de la modernidad sencilla. Sin embargo, aunque en alguna medida deban ser comprendidas como equivalentes funcionales dentro de la reestructuración de la sociedad transmitida mediante el conocimiento, tienen consecuencias y fundamentaciones completamente distintas. En el caso del fundamentalismo reflexivo se trata de fundamentar nuevamente como verdaderos y reales valores y costumbres que van desde la familia hasta ideales de trabajo *à la* Taylor y defenderlos frente a una modernización "desmedida". El pluralismo reflexivo, en cambio, adopta la dinámica del proceso de modernización y no busca soluciones unívocas ni definitivas. En lugar de ello, propone reestructuraciones limitadas espacial y temporalmente que, bajo diferentes circunstancias, puedan ser nuevamente modificadas.

Cuáles entre las reacciones, reestructuraciones y estrategias tipológicamente diversas sean las más exitosas a largo plazo, es una pregunta empíricamente abierta sobre la que, en última instancia, se decide de manera política. Para el análisis científico las reacciones tienen que ser consideradas e investigadas como igualmente posibles. También debe tomarse en cuenta la hipótesis de la "asincronía sincrónica" de los desarrollos y las reacciones en los

³⁹ Si bien ambos conceptos no han sido todavía bien definidos, debemos decir que, para evitar posibles malentendidos, no se comprenden, como conceptos analíticos, de manera axiológica.

diferentes contextos. Las tesis acerca de la modernización reflexiva serían cuestionables sólo en el caso de que la "modernización que sigue siendo igual" resultara ser empíricamente dominante y exitosa. Si se impusieran, con todo, otros modelos, tendría entonces que hablarse de una ruptura en la dinámica de la primera modernidad.

Los proyectos de investigación en torno a la modernización reflexiva deben contar siempre con el hecho de que, en el terreno examinado, los supuestos básicos de la primera modernidad son *estables* y que el cambio de modelos se da, en todo caso, únicamente como un fenómeno marginal. Independientemente de esto, el interés de la investigación se cifra en la elaboración de *nuevas formas de estructuración social*, mismas que, sin embargo, son metodológicamente difíciles de captar. Apenas si existen conceptos adecuados que comprendan la realidad social desde la perspectiva del meta-cambio. Por lo general, las *nuevas* configuraciones son descritas implícita o explícitamente mediante las *viejas* categorías (por ejemplo, las de familia, de trabajo remunerado, de clase, etcétera). La empresa se hace aún más difícil en la medida en que, dentro de las viejas categorías, lo nuevo aparece más bien como "anomalía", por lo que la excepción y no la regla, bajo puntos de vista cuantitativos, no es la dominante.

Cuán difícil es reconocer nuevas estructuras como realmente nuevas lo han mostrado, bajo diversas perspectivas, Thomas F. Kuhn⁴⁰ y Jean Piaget⁴¹. Kuhn describe en su exposición del cambio estructural de las teorías la dificultad que tienen para imponerse

⁴⁰ Thomas F. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1962; del mismo, "Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigmas", en L. Krüger / Th. S. Kuhn (eds.), *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt am Main 1974, pp. 389-420.

⁴¹ Jean Piaget: *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*, Stuttgart 1976.

los nuevos paradigmas de investigación, pues en un principio no son tomados en serio y se les desecha como anomalías. Piaget⁴² bosqueja un proceso comparable, distinguiendo en la reorganización de estructuras a un nivel psicológico-individual, tres etapas: alfa, beta y gamma. Tomando como ejemplo el problema del desempleo, esto se puede ilustrar de la siguiente manera: en la fase alfa se registran, ciertamente, nuevos fenómenos, pero percibidos sólo como distorsión de los paradigmas preestablecidos; así, por ejemplo, se afirma una y otra vez que las cuotas de desempleo podrían, independientemente del aumento observado, ser reducidas a la mitad o, incluso, nulificadas. En la fase beta tienen lugar los primeros cambios cognitivos; por ejemplo, se tiene por posible que junto al trabajo remunerado haya otras formas de existencia, mismas que, sin embargo, siguen siendo consideradas una excepción o forma complementaria. Recién en la fase gamma se lleva a cabo la reorientación o formación de una nueva estructura cognitiva; el trabajo remunerado, por ejemplo, no se discute más como regla y el no remunerado como excepción, sino que el trabajo se percibe como una nueva configuración de actividades con el mismo valor (trabajo remunerado, ayuda vecinal, trabajo propio o trabajo social).

De acuerdo con esta diferenciación en fases, la discusión acerca de la modernización reflexiva y el cambio estructural de la sociedad que ésta presupone, se encuentra por el momento sobre todo en la fase alfa y, ocasionalmente, en la beta. La fase gamma está lejos aún de percibirse y, a pesar de las "anomalías" no puede excluirse tampoco una recaída en la fase alfa. Esto es tanto más probable, cuanto que no se verifique la idea de una modernización reflexiva y las reorientaciones cognitivas se hagan superfluas.

Para el programa de la modernización reflexiva esta posibilidad, que no puede excluirse desde el punto de vista empírico,

⁴² Piaget (como nota 41), pp. 67ss.

es de relativamente poca importancia. Más relevante resulta la búsqueda de nuevas configuraciones, delimitaciones y diferenciaciones productivas, poner el acento sobre lo cual tiene también sus consecuencias metodológicas. Por ello esta búsqueda toma la forma de un método, al mismo tiempo, *orientado teóricamente y experimental*.

La *orientación teórica* resulta de los criterios de prueba de la modernización reflexiva (*vid. supra*). Estamos hablando de una metodología *experimental*, porque lo que nos interesa son diversas perspectivas, lecturas alternativas y una sensibilidad conceptual para lo nuevo. Debemos distinguir por lo menos cinco diferentes planos y métodos de examen en este programa de investigación:

- 1) En la medida en que, para probar nuevas lecturas, deba ser contemplado lo conocido desde otra perspectiva, las *apreciaciones secundarias de investigaciones ya hechas* son plausibles y oportunas. Así, por ejemplo, para juzgar el peso social del trabajo remunerado no tienen que volver a recogerse, en cada caso, nuevos datos, sino que, a la vista de la cantidad de investigaciones que ya han sido hechas, pero que muchas veces no han sido suficientemente evaluadas, es perfectamente imaginable el (re-)análisis de los materiales desde la perspectiva de la modernización reflexiva.
- 2) En la medida en que con los métodos y categorizaciones convencionales se produzcan artefactos y no se capte necesariamente lo que desde la perspectiva de la modernización reflexiva tendría que ser relevante, puede hacerse necesaria también una *crítica explícita de perspectivas y métodos*. Ésta debe ser hecha, igualmente, *antes* de la recopilación propia de nuevos datos y tiene como objetivo una elaboración de los presupuestos y consecuencias implícitos, por ejemplo, en unidades y categorías de recopilación (como "presupuesto", "empleo", "desempleo", "movilidad"), y cuya adecuación debe ser puesta a prueba

antes de proponer categorías alternativas eventuales y nuevas investigaciones.

- 3) En la medida en que se trata de la búsqueda de nuevos fenómenos y contextos, es conveniente, en el caso de la recopilación de datos propios, un *proceder cualitativo y tipificante, orientado teóricamente*. Éste debe descubrir y describir con exactitud formaciones estructurales o tipos sin examinar la manera en que se encuentran repartidas cuantitativamente en la sociedad. Para ello pueden emplearse diversos procedimientos, de la observación al experimento y la simulación, pasando por la encuesta, siempre y cuando tales procedimientos se consideren más bien explorativos y tipificantes, orientados teóricamente. Fiel a la sospecha de que los conceptos "antiguos" se encuentran en una situación meramente limitada para captar aspectos de la modernización reflexiva, el trabajo teórico y empírico debe estar orientado sobre todo a encontrar nuevas configuraciones y descifrarlas. Tales descripciones orientadas teóricamente no son representativas en un sentido *estadístico*, pero sin duda sí lo son en un sentido *ejemplar*⁴³ y pueden trabajar con estructuras y constelaciones *típicas* de la modernización reflexiva con base en datos concretos.
- 4) En la medida en que estas estructuras y constelaciones no deben ser consideradas estáticas, sino dinámicas, tendríamos que señalar como cuarto plano de investigación el *análisis de las consecuencias y contextos de los "nuevos modelos"*. No basta, por ejemplo, el aducir el tipo del transmigrante como ejemplo de las nuevas estructuras de movilidad; también tienen que ser exa-

⁴³ Acerca de la diferencia entre representatividad "estadística" y representatividad "ejemplar", véase Wolfgang Bonß: *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Frankfurt am Main 1982.

minadas las consecuencias que el transmigrante tiene para la estructura social, la integración social misma y otros ámbitos, así como las nuevas delimitaciones entre migrantes, inmigrantes y “autóctonos”, como consecuencia de este nuevo tipo. El análisis se lleva a cabo fundamentalmente *de manera comparativa*, teniendo en cuenta que las comparaciones pueden tener diferentes matices —temporal, referente a los *realia* o social— y que también es posible una combinación de perspectivas. En el caso de la *temporalidad*, debe pensarse, sobre todo, en “investigaciones de panel (*Paneluntersuchungen*)” que lleven a cabo el tránsito de un análisis estático a uno dinámico y que puedan trazar la formación y la transformación de un determinado tipo reflexivo. Comparaciones vistas desde la perspectiva de los *realia* son, por ejemplo las comparaciones de países en los que los “nuevos modelos” que se constatan, de acuerdo con una orientación teórica, son estudiados en contextos nacionales o territoriales diversos. Las comparaciones en la dimensión *social* tienden, finalmente, a una variación y diferenciación de los contextos sociales, por ejemplo, a una comparación de diversos equivalentes funcionales de las relaciones familiares.

- 5) Como último nivel de investigación debe mencionarse el *examen de la repartición social total de los modelos estructurales reflexivos*. No se trata aquí de la identificación de problemas o de la descripción de hipótesis estructurales empíricas, sino más bien de examinar estas últimas según su representatividad estadística. Al hacerlo, lo más importante es determinar en qué medida un modelo encontrado bajo determinadas circunstancias y descrito cualitativamente puede ser generalizado, es decir, si, por ejemplo, nuevas combinaciones de trabajo remunerado y no remunerado son capaces de incluir a una mayoría o se trata sólo de la situación de un grupo parcial, estructuralmente deleznable.

Para la relevancia teórica, sin embargo, el paso decisivo no es el examen de la repartición cuantitativa. Los "nuevos modelos estructurales" identificados en otros niveles de la investigación no son fenómenos centrales y relevantes teóricamente recién cuando se convierten en cuantitativamente dominantes; las minorías pueden ser una especie de avanzada y las nuevas mayorías no tienen que llevar necesariamente a ningún cambio en el sentido de la modernización reflexiva: es así que más de un desarrollo comprobado cuantitativamente se queda en el marco de la primera modernidad. Sólo puede hablarse de un cambio estructural relevante teóricamente en la medida en que los cambios empíricamente descriptibles (a) impliquen una distorsión de las premisas de la primera modernidad; (b) no sean necesariamente intencionales, sino que se representen más bien como resultado de consecuencias secundarias, y (c) remitan a una crisis de los ideales de la primera modernidad y, con ello, a nuevas inseguridades.

VII. TEMAS SELECTOS DE LA MODERNIZACIÓN REFLEXIVA

La tesis de un retorno de la inseguridad, la incertidumbre y la falta de claridad es una idea central del programa de investigación que tendrá que ser examinado de manera continua y entreverando los límites de cada proyecto. Igualmente se estudia la semántica de la inseguridad, la incertidumbre y la falta de claridad desde diversas perspectivas, a saber, desde aquéllas del *saber*, de las *situaciones sociales* y de las *instituciones sociales*. De acuerdo con esto, se pueden delimitar tres ámbitos temáticos de la modernización reflexiva:

- Un primer grupo estudia la *epistemología política de la incertidumbre*. Se trata aquí del cambio estructural cognitivo que comienza a perfilarse, y del *saber, no-saber, racionalidad*.

- Un segundo grupo estudia la *sociología política de la falta de claridad*. Éste incluye sobre todo las relaciones cambiantes de los miembros de la sociedad, esto es, *situaciones sociales, identidades y formación de las mismas*.
- Un tercer grupo estudia la *economía política de la inseguridad*. Se pone aquí el acento en la “des-limitación” (*Entgrenzung*) y *reestructuración*, tal como pueden observarse a consecuencia de la globalización en la economía y la política.

EPISTEMOLOGÍA POLÍTICA DE LA INSEGURIDAD:
SABER, NO-SABER Y RACIONALIDAD

Las consecuencias secundarias de la duda metodológica y radical que, paradójicamente, constituyó el punto de partida para las pretensiones de certidumbre de la primera modernidad pueden ser reconocidas actualmente: cuanto más intentemos colonizar el futuro, tanto más probable es que nos reserve sorpresas. Las pretensiones de certidumbre de la primera modernidad quedan “desencantadas”, por obra de la duda metódica —y, en parte, también como consecuencia de controversias públicas entre expertos y “contra-expertos”. Así pues, es posible constatar una significativa pérdida de seguridad de acción, en parte cognitiva y en parte normativa, fundada en una nueva “inseguridad consciente” y en una pluralización de criterios de racionalidad, derivadas de lo mismo. La epistemología de la inseguridad es política porque obliga a decisiones que ya no descansan sobre un conocimiento seguro ni pueden ser derivadas de él. Nadie, ni los enemigos ni los promotores de la manipulación genética y la medicina reproductiva, puede dar un voto derivado de un conocimiento seguro: las decisiones, no obstante, deben ser tomadas hoy.

A la vista de estas nuevas inseguridades se llega a la revaloración y rehabilitación de conocimientos y experiencias que, si bien

en el proceso de cientifización habían sido usados implícitamente como fuentes de fundamentación, no obstante se habían relegado a la marginalidad. Se trata tanto de procedimientos heurístico-intuitivos, como por ejemplo el empleo de *tacit knowledge* en las disciplinas de ingeniería, como también del concepto de “acción subjetiva, dirigida por la experiencia” en la producción industrial.

Los límites de la cientifización se muestran también en otras formas. Así, por ejemplo, cede la delimitación científica entre naturaleza y sociedad, y la descarga de responsabilidad de una transformación (*Überformung*) tecnológico-social de la naturaleza ligada a ella. Esto trae consigo la pluralización de definiciones de lo natural que implican dificultades institucionales y conflictos sociales. Especialmente claras resultan las inseguridades de decisión en relación con las peligrosas consecuencias secundarias de la investigación científica y la valoración temprana a la que se ve obligada la ciencia en la medida en la que se le hace responsable de las consecuencias de sus resultados.

Las ambivalencias que aparecen en la modernización reflexiva son de naturaleza cognitiva y moral. Esto se muestra no sólo en los conflictos entre tipos de racionalidad como los que se provocan por el problema de las consecuencias secundarias, sino que vale también para los conflictos individuales que surgen de la pluralidad de obligaciones morales. Puesto que las inseguridades no pueden mantenerse en forma ilimitada, deben ser transformadas, a la larga, en nuevas seguridades o, por lo menos, en ficciones de seguridad.

Compiten en ello, como se ha mostrado, dos tipos de propuestas para recuperar la seguridad de acción, a saber, concepciones pluralistas y fundamentalistas. Mientras que las propuestas fundamentalistas se basan, de manera contrafáctica, en el proyecto de una perfecta calculabilidad del futuro y tienden a una nueva naturalización de la claridad, los conceptos pluralistas construyen ficciones de seguridad pragmáticas que, si bien son social-

mente imprescindibles, reina, con todo, poca claridad sobre su forma y fundamentación, por lo que requieren una buena dosis de investigación.

SOCIOLOGÍA POLÍTICA DE LA FALTA DE CLARIDAD:
SITUACIÓN SOCIAL, IDENTIDADES Y FORMACIÓN DE LAS MISMAS

Si en el caso de una *epistemología de la incertidumbre* se trata de conocimiento y no conocimiento, en la *sociología de la falta de claridad* se encuentran en el centro las situaciones sociales que están más allá de la biografía normal y de las condiciones de trabajo normales, es decir, sobre todo los modelos subjetivos de elaboración de tales trastocamientos dentro de la tectónica social. Bajo las condiciones de la modernización reflexiva varía, posiblemente de manera dramática, la imagen de la sociedad y su estructuración. Así, parece perfilarse la claridad con más agudeza en pequeños sectores, por ejemplo, de los márgenes más altos y más bajos de la sociedad: el hiato entre los "muy pobres" y los "riquísimos", por decir algo, se hace indudablemente mayor.

En ello se desarrollan, mezclan y entreveran tanto falta de claridad social como económica. Cada vez más personas están más o menos "ocupadas", a veces pobres, a veces ricos, y varían entre diversas formas de convivencia privada. Semejantes *curricula* apuntan a una *estructura social de la falta de claridad*, que muy bien puede reconstruirse y que podría cobrar aún más importancia. En estratos de la sociedad cada vez mayores reinan, pues, inseguridad y falta de claridad, y es aquí donde los miembros de la sociedad deben encontrar respuestas.

Con ello cambia y se diluye lo que podría uno llamar el "patrón sujeto-estructura". La primera modernidad creó para la integración de los sujetos en la sociedad determinados modelos que han posibilitado una adaptación de necesidades estructurales

y formas individuales de vida, y de desarrollo de identidad, acorde con las diferentes épocas. Biografías normales de personas que tienen un trabajo remunerado, formas específicas de la división del trabajo de acuerdo con el género, sistemas de seguridad social o formación de contextos comunitarios produjeron durante la primera modernidad formas de vida que han permitido, por lo menos, la expectativa de una duradera sincronización sujeto-estructura. Los logros de la integración social referida al sujeto, manifestados en los sentimientos de confianza, seguridad, pertenencia y continuidad, parecían quedar garantizados mediante el modelo básico de las formas de vida de la sociedad industrial.

En cambio, bajo las condiciones de la modernización reflexiva, estos modelos básicos parecen ya no ayudar a lograr los resultados deseados. Las formas tradicionales de la formación de comunidades y los contextos de solidaridad se disuelven. Las ofertas sociales para el patrón sujeto-estructura pierden importancia para las biografías individuales y las formas de vida cotidianas. Tampoco los sujetos pueden orientarse *per se* según seguridades biográficas preestablecidas y experimentan la necesidad de desarrollar modelos para la organización de su propia vida a partir de iniciativas personales. Y es que las ideas de seguridad en la vida, rango social, división del trabajo intrafamiliar o calidad de trabajo remunerado que otorgue determinada identidad, son experimentadas como contingentes y se les pone en duda.

De ello resulta la posibilidad, pero también la necesidad de darle forma a la *propia vida*. La convivencia debe ser creada y mantenida, en contra de las nuevas indeterminaciones de espacio y tiempo, de manera flexible por parte de los individuos, aunque las nuevas formas de organización sólo puedan ser comprendidas parcialmente mediante las categorías del análisis clásico de las estructuras sociales. En relación con las consecuencias biográficas y sociales, la exigencia general de más "movilidad" y "flexibilidad", es, con todo, una cuestión de doble filo. En primer lugar está li-

gada a un abandono de las circunstancias anquilosadas, y, en segundo, bajo determinadas circunstancias, pueden ser perjudicadas masivamente las seguridades de expectativa que se tuvieran hasta entonces. Una mayor flexibilidad en el mercado de trabajo, por ejemplo, lleva a que los empleadores puedan despedir con mayor facilidad a sus empleados. Plazas de trabajo flexibles son montables y desmontables a corto plazo y los empleados frecuentemente no pueden más que reaccionar con mayor movilidad y mayor capacidad de adaptación, sobre todo en la medida en que pueden confiarse cada vez menos a los conocimientos que hayan adquirido profesionalmente. En lugar de ello, cobra validez el lema: "enhora buena, tus conocimientos y capacidades son anticuadas y nadie te puede decir lo que tienes que aprender para poder ser empleado otra vez en el futuro".

Para quienes se emplean en un trabajo remunerado y para la sociedad remunerada, en general, la pérdida de las premisas de la primera modernidad es especialmente virulenta. La sociedad de tiempo completo y la centralidad del trabajo remunerado en las propuestas subjetivas de vida; la división del trabajo específica según el género, y las seguridades biográficas de una expectativa: todo ello parece estar en cuestionamiento en la fase de transición actual. Consecuentemente, mientras más relaciones laborales se "desregularicen" y "flexibilicen", tanto más rápidamente se transformará la sociedad laboral biográfica, social y políticamente en una sociedad de riesgo, con seguridades que desaparecen y con nuevas desigualdades sociales. Para la vida del individuo, para la creación de comunidades sociales y políticas, lo mismo que para el Estado y la política no existe ya un modelo de formación calculable. Esto es lo que otorga a la sociología de la inseguridad su importancia.

También aquí son posibles las soluciones pluralistas y fundamentalistas: éstas, como posiciones que se siguen basando en los ideales de la sociedad remunerada de la primera modernidad y

prometen, comprendiéndolos como un incremento en la estabilidad y la seguridad, empleo de tiempo completo y desarrollo personal. Aquéllas, en cambio, como posturas que se distinguen, por una parte, por su apartamiento de las ideas tradicionales de desarrollo en la familia, del trabajo remunerado y del tiempo libre; y, por otra, por la formación de campos de acción pluralistas, así como nuevas solidaridades y redes (¿transnacionales?) que en una sociedad radicalmente individualizada, pueden ser entendidas, a la larga como “comunidades electivas” (*Wahlgemeinschaften*), concepto hasta ahora no bien formulado y aun menos examinado empíricamente.

ECONOMÍA POLÍTICA DE LA INSEGURIDAD: DESLIMITACIÓN INSTITUCIONAL Y REESTRUCTURACIÓN

A diferencia de la *epistemología* y de la *sociología de la inseguridad*, cuyas categorías no son nunca unívocas, la *economía política de la inseguridad* pone a prueba los límites institucionales y funcionales tanto de la economía como de la política. La relativa autonomía de los actores económicos y de las instituciones político-estatales, tal como son características de la primera modernidad, descansaba también en el intercambio de responsabilidades y de intereses cuya satisfacción nacional-estatal y político-económica parecía ser el ideal —e idealizado— “camino de hacienda”. Durante la segunda modernidad, los antiguos límites de competencia y función caen bajo una presión considerable, sin que pudiera ser previsible cómo habrían de cambiar y disolverse las estructuras nacional-estatales y nacional-económicas.

Aquí es donde cabe hacer el análisis de la economía política de la deslimitación. Con la deslimitación se hace clara la situación entre actores políticos territorialmente fijos (gobiernos, parlamentos, sindicatos, administraciones) y actores económicos no

comprometidos territorialmente (poderes del capital, las finanzas y el comercio), así como formas y mundos de vida transnacionales. Las deslimitaciones nacionales, pero también las transnacionales llevan a la revolución estructural de rutinas empresariales e industriales y no embonan ya con la estabilidad económico-nacional de la primera modernidad. Lo que en un sentido económico aparece como "disolución de la empresa" o como "revolución del sistema de relaciones industriales", es políticamente legible en la pérdida de legitimación de la "calidad de socio político", en las crecientes inseguridades de decisión en los conflictos políticos, así como en la globalización, que desafía la integridad y el "futuro de los Estados nacionales".

Los proyectos vinculados con el sistema político y el económico reelaboran recíprocamente el precario estado de aquel estabilizador de la primera modernidad que, según Thomas Marshall, debe verse en el equilibrio nacional-estatal entre las ofertas de igualdad de un Estado de derecho libre y las amenazas de desigualdad de una economía organizada de manera capitalista.

Si se contemplan las deslimitaciones de la organización entre economía y trabajo remunerado, entonces los fenómenos a estudiar no están ni en el marco de una industrialización lineal (en el sentido de la expansión industrial cuantitativa del trabajo organizado, de la tecnologización progresiva, de la automatización y la sustitución del trabajo humano) ni corresponden a los pronósticos de un "final de la sociedad laboral" y el comienzo de una "sociedad de tiempo libre". Para la perspectiva sociológica es decisiva, más bien, la transformación del aspecto cualitativo de la economía y el trabajo remunerado que, probablemente, tiende a un final de la sociedad de trabajo de tiempo completo lleno de consecuencias.

Una perspectiva igualmente sesgada la tienen, finalmente, las investigaciones en torno a las deslimitaciones de las formas y decisiones políticas de organización. Éstas se limitan no solamente al

análisis sistemático o institucional de un déficit tecnológico o directivo de la política, cuya superación fuera, sin más, una perpetuación del “camino rector” nacional-estatal de la primera modernidad. La mirada está dirigida también a las rupturas estructurales del sistema político, mismas que están detrás de los matices diferenciales de la primera modernidad y que se traducen en una curiosa relación entre las posibilidades de acción nacional-estatales y las exigencias transnacionales.

Radicalización de la modernidad

Johannes Rohbeck

EL MODELO DE LA HISTORIA universal implica un aspecto sincrónico y uno diacrónico. La sincronía se refiere a la expansión e intensificación de la cooperación en el espacio. Esta experiencia constituye, sin duda, el fondo para la idea de la universalización que ha podido perseguirse desde la historia ilustrada de la filosofía hasta los debates globalizadores del presente. Entre tanto, cobra realidad la sincronía de la tecnología informática, aunque con esta nueva forma de la sincronización la diacronía no haya desaparecido aún de ninguna manera¹. La globalización misma tiene su propia historia, entrelazada íntimamente con el desarrollo de la modernidad. En la medida en que este proceso se acelera constantemente, se le adhiere, por así decirlo, el índice de los tiempos históricos modernos. Hay buenas razones para tener en cuenta esta historia y su reflexión filosófica para mejor entender la especificidad de las revoluciones actuales.

Luego que se ensayó la reconstrucción, la actualización y la paráfrasis de la historia universal bajo el punto de vista de

¹ En todo caso, los argumentos a partir de los cuales se ha querido deducir de la "sincronía" de la comunicación electrónica un "final de la historia", no han sido convincentes. Véase el capítulo III, 4 de mi *Technik – Kultur – Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

la globalización, debemos preguntar en el sentido de la diacronía: ¿qué consecuencias tienen los cambios en la trama de las sociedades modernas para el proceso de la civilización tecnológica en general? ¿Ha llegado la modernidad finalmente a su meta, tal como nos lo quiere hacer creer Francis Fukuyama? ¿Ha alcanzado su "fin", de modo que estamos entrando en una edad posmoderna? O ¿nos encontramos al comienzo de una "tercera vía", aquélla a la que Ulrich Beck llama "segunda modernidad"? Incluso en este caso se esconde una filosofía de la historia implícita cuando, por ejemplo, se habla de un proceso reflexivo en el que la modernidad ha llegado a sí misma². En contra de todo esto, afirmo que la modernidad *se radicaliza* en el sentido de que precisamente los cambios presentes, mismos que no se ponen en tela de juicio, muestran una tendencia general que permite concluir una continuidad de la modernidad.

Por otra parte, detrás de semejantes "grandes" preguntas, se ocultan temas más específicos que se refieren al ámbito fundamental de la civilización científico-tecnológica y económica. Concretamente se trata del muy discutido "final de la sociedad industrial", o del "final de la sociedad laboral". Yo dudo si con semejante "final" queda adecuadamente caracterizado el presente cambio estructural de la sociedad industrial y laboral, y, por lo mismo, no considero cerradas aún, de ninguna manera, las discusiones de los años ochenta en este terreno. Por lo demás, se confirma nuevamente el contexto original de filosofía de la historia y entendimiento de la tecnología. De hecho, semejante connubio está en la base del pensamiento histórico del siglo XVIII: en la medida en que los hombres producen de manera cada vez más eficiente sus artefactos, contribuyen al mejoramiento de sus circunstancias vitales, así como al enriquecimiento de sus conocimientos y ca-

² Ulrich Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986, pp. 179s.

pacidades. Pero si industria y trabajo pierden su importancia tradicional, también la construcción histórico-filosófica se desmorona, como lo prueba el ejemplo de la llamada *posthistoire*. Esta problemática relación entre historia y tecnología / trabajo encuentra su continuación en la temática siguiente. Con ello se actualiza el *Leitmotiv* de una civilización ahistórica y una cultura histórica. También en este caso barrunto nuevas razones reales que hacen obsoleta esta dicotomía. Por lo tanto, de lo que se trata es de desplegar la dimensión cultural y, sobre todo, normativa de la tecnología y el trabajo desde una perspectiva histórico-filosófica. Para terminar, procuraré definir de manera más precisa mi tesis sobre la *radicalización de la modernidad*.

1. CAMBIO DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

El acontecimiento histórico se deja resumir en la conocida paradoja de que el trabajo se ha vuelto tan productivo que se elimina a sí mismo. "Lo que tenemos enfrente", escribe Hannah Arendt, "es el panorama de una sociedad laboral a la que se le ha agotado el trabajo"³. Es el desarrollo mismo del trabajo lo que causa su propia negación. Si Hegel había especulado acerca de la "superación" (*Aufhebung*) del trabajo percedero en el arte, la religión y la filosofía; y Marx había contrapuesto a la necesidad del trabajo un "reino de la libertad" (mismo que, sin embargo, sin el trabajo naturalmente necesario no podía existir) a manera de utopía concreta⁴, la "autosuperación" del trabajo ha tomado, entre tanto, formas reales. De la misma manera, es el éxito de la producción industrial el

³ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnich 1967, p. 12.

⁴ Karl Marx: *Das Kapital*, tomo III, en Marx-Engels Werke, Berlín 1956ss., tomo xxv, p. 828.

que ha conducido a la desaparición de la sociedad industrial. Lo paradójico consiste aquí en el hecho de que “la sociedad industrial”, como resume Ulrich Beck, “en la medida en que se va imponiendo”, esto es, “en las silenciosas pantuflas de la normalidad, se despi- de del escenario de la historia universal saliendo por la escalera secreta de sus consecuencias secundarias”⁵.

CAPITAL SIN TRABAJO

Para probar estas afirmaciones es necesario distinguir las cosas de manera más exacta. En primer lugar, la participación de los empleados en la industria, en especial en la industria pesada de Norteamérica, ha disminuido continuamente desde los años se- senta. En uno de los primeros estudios acerca de la “sociedad postindustrial”, Daniel Bell constataba ya un desplazamiento de la producción industrial a los sectores de servicios y producción de conocimientos⁶. Entre tanto, esta relación se ha trastocado aún más. Pero tampoco el sector de servicios ha sido exceptuado de la productividad y la racionalización crecientes. Lo mismo se diga de

⁵ Beck: (como nota 2), p. 15; cf. Ulrich Beck: *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main 1997, pp. 105ss.; Ralf Dahrendorf: “Wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht”, en J. Matthes (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982*, Frankfurt am Main / Nueva York 1983, pp. 29ss.; Claus Offe: *Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt am Main 1984, pp. 7s.; Oskar Negt: *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*, Frankfurt am Main 1984, pp. 165s.

⁶ Daniel Bell: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt am Main / Nueva York 1985, pp. 130ss. y 181ss.; cf. la crítica de Matthias Wingens: *Wissens- gesellschaft und Industrialisierung der Wissenschaft*, Wiesbaden 1998, pp. 23ss.

la tecnología informática que, si bien se expande incesantemente, también se automatiza de una manera vertiginosa⁷.

Con el discurso del “final de la sociedad laboral” se halla, sin embargo, vinculado un proceso más profundo. El concepto “trabajo” significa, por lo general, el *trabajo remunerado* y éste ha menguado dramáticamente a causa de la disminución de la edad económicamente activa, el desempleo voluntario y el subempleo forzado⁸. Puesto que, además, trabajo remunerado restante fue, en gran medida, desestandarizado, los límites entre trabajo y subempleo se han vuelto tan imprecisos que han dado pie al desarrollo de numerosas formas mixtas. Trabajo de tiempo completo, trabajo parcial, trabajo a distancia y trabajo alquilado se confunden de tal manera, que se puede hablar de una forma flexible y plural tanto del empleo como del subempleo⁹. Aquí juega un papel especialmente importante el hecho de que cada vez más mujeres entran en el mercado de trabajo. A esto se agrega la “zona gris” del llamado “trabajo oculto” que ya no es realizado por los productores o los prestadores de servicios, sino que se le carga discreta y disimuladamente a los consumidores, como, por ejemplo, el auto-servicio en los supermercados, restaurantes o bancos. La “crisis del trabajo”, tan traída y llevada, se hace notoria, en última instancia, en la inabarcable división de los horarios y tareas de trabajo.

⁷ Offe (como nota 5), pp. 229ss. y 291ss; Negt (como nota 5), pp. 19ss.; H. Daheim / G. Schönbauer (eds.), *Soziologie der Arbeitsgesellschaft. Grundzüge und Wandlungstendenzen der Erwerbsarbeit*, Weinheim / München 1993, pp. 129ss.; Jeremy Rifkin: *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, Frankfurt am Main 1997, pp. 19ss.; Beck: *Was ist...* (como nota 5) 1997, p. 108.

⁸ Dahrendorf: “Wenn...” (como nota 5), pp. 29ss.

⁹ Se puede distinguir *grosso modo* entre 25% de trabajadores calificados de planta, 25% de trabajadores eventuales en subempleos o con contratos de trabajo parciales y 50% de trabajadores marginales, desempleados duraderos o periódicos. Beck (como nota 2), pp. 220ss.; Offe (como nota 5), pp. 141ss.

Hasta aquí el estado de cosas sobre el que existe un consenso más o menos amplio. No obstante, si no queremos proceder de manera “economicista” o “sociologista”, se replantea la pregunta por la perspectiva a partir de la cual han de ser interpretados estos datos para poder extraer de ellos consecuencias generalizantes. Se tiene la impresión de que las afirmaciones generales acerca del supuesto “final” de la sociedad industrial o laboral están formuladas desde un punto de vista muy determinado y, por cierto, desde uno machista y nacionalista. Así, llama la atención que las estadísticas que se tienen a mano se limiten, por lo general, a los países tradicionalmente industrializados, como los Estados Unidos, Japón o Alemania, sin tener en cuenta que la producción material se ha desplazado, en gran parte, a los llamados “países en desarrollo”, en los cuales la industrialización se encuentra en pleno proceso¹⁰. Si se contemplan las cosas de manera global —como suele ser el reclamo general—, queda claro que el trabajo humano se ha redistribuido en la escala mundial. Así pues, ha llegado el momento de hablar de una *globalización del trabajo*. Y es que, si bien los individuos que trabajan, a diferencia de los capitales que actúan globalmente, están mucho más ligados a un lugar concreto, el trabajo que tienen que hacer, en el sentido de las tareas de producción, no es de ninguna manera local, sino que puede ser móvil en la

¹⁰ Mientras que los países en desarrollo surtían antiguamente con productos agrarios y materias primas al mundo industrializado, el Sur ha comenzado desde hace poco con la producción industrial, desde textiles hasta electrónica de consumo. “Hoy día estos bienes constituyen más del 50% de las exportaciones sureñas y sobrepasan en valor a sus exportaciones de mercancías”. Ethan B. Kapstein: “Arbeiter und die Weltwirtschaft”, en U. Beck (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1998, pp. 211s.; cf. Elmar Altvater / Birgit Mahnkopf: *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster 1996, pp. 470ss.

misma escala global. Si, pues, hoy día una parte cada vez mayor de los bienes de consumo se producen en Asia, ¿ha perdido por ello, sin más, su importancia la producción industrial? Y si, realmente, el empleo de tiempo completo, de por vida, del hombre, es cada vez más escaso, ¿se sigue de ello que el trabajo humano, en general, se volatilice?

En semejantes juicios se encuentra un componente ideológico insoslayable, pues para la derecha política la perspectiva de un "final de la sociedad laboral" resulta muy atractiva, porque con ello se desembarazaría sin mayor trámite del movimiento obrero; por su parte, la izquierda espera de semejante "final" también un final del trabajo asalariado y, con ello, del capitalismo, del que se ha uno podido librar, al menos un poco, en el tiempo libre, de reciente conquista¹¹. Mientras que la sociedad laboral se refiere exclusivamente al aspecto social del trabajo remunerado, la sociedad industrial toca más bien el aspecto del trabajo productivo en el sentido de la relación entre hombre y naturaleza, aspecto en el que entraré primeramente.

INDUSTRIALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO

Estamos viviendo hoy día la tercera fase de la industrialización, misma que, sin dejar de significar, indudablemente, una cesura de profundas consecuencias, representa, con todo, un proceso continuo. Llamarle a esta transformación "fin de la sociedad industrial" significaría que estuviéramos ahora ante el umbral de una época semejante a la transición de la sociedad agraria a la industrial.

¹¹ Mencionemos aquí, de modo ejemplar, a Daniel Bell (como nota 6) y André Gorz: *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Berlín 1989; véanse los apartados siguientes.

Esta analogía nos hace pensar en dos alternativas: o seguiría a la producción industrial una nueva forma de producción o en el futuro no jugaría ya un papel ninguna forma de producción.

Por una parte, no dejan de existir dudas sobre si la revolución industrial del presente puede ser equiparada con la transición de la sociedad agraria a la industrial. Entonces surgió realmente una nueva forma de producción que se impuso de una manera tan radical que, con una especie de efecto retroactivo, industrializó la agricultura y, de ese modo, se convirtió en una forma de producción a caballo entre dos épocas. Actualmente, en cambio, no existe ninguna nueva forma de producción semejante en vista. Más bien se sigue imponiendo el proceso de industrialización de manera universal, abarcando cada vez más ámbitos de vida y de trabajo.

Por otra, puede dudarse si el empuje innovador momentáneo que vivimos realmente ha relegado la industria de tal manera que la sociedad industrial toda pueda considerarse obsoleta. Prescindiendo, incluso, del mencionado cambio de estructuras sociales, la producción industrial misma sigue siendo un ámbito nuclear de las sociedades modernas. Esto no se modifica ni por la automatización progresiva ni por las nuevas posibilidades electrónicas de planeación, dirección y control.

Cuando actualmente se habla de la "sociedad de conocimiento", se hace referencia a la parte en expansión del procesamiento de la información. Pero no por eso se sustituye el trabajo por el conocimiento. Más bien la producción y aplicación del conocimiento es también una actividad laboral, de manera que, en este caso, la parte intelectual del trabajo se hace mayor a costa de la parte corporal. Y ese trabajo intelectual sigue remitiendo a la producción material en tanto que es por medio de él que se da esa producción de bienes-objeto.

El proceso de la *cientifización de la industria* comenzó ya en el siglo xix. En el siglo xx tuvo lugar un giro al "cientifizarse" el desenvolvimiento del trabajo y los procesos de producción. Sobre

esta base surgieron sectores de producción propios en la química y la electrónica. Siguió, en los años veinte, la organización, dirigida científicamente, de la producción y de la racionalización y automatización del trabajo humano. Más o menos desde 1940 se planean y organizan estratégicamente la producción y el aprovechamiento del saber. Esto vale sobre todo para las tecnologías informáticas modernas cuya productividad se ha venido duplicando en menos de dos años¹². Lo nuevo en este tipo de "cientifización" es, por una parte, la dinámica transectorial, que comprende prácticamente todos los ámbitos de producción y prestación de servicios, y, por otra, el carácter reflexivo que consiste en el autoaprovechamiento del conocimiento en el mismo conocimiento. Así, la ciencia se ha convertido en "fuerza productiva" y, con ello, en un factor importantísimo para la elevación de la productividad.

Con todo, es igualmente importante el proceso inverso de la *industrialización de la ciencia*. Frecuentemente se oculta esta consecuencia retroactiva de la "cientifización" de la industria sobre la ciencia misma¹³. Detrás de esto se esconde un entendimiento unilateral del conocimiento que lo abstrae de sus condiciones objetivas de producción, transmisión y conservación. Entre tanto, el "nuevo" conocimiento — como significativamente se le llama — se "apoya" cada vez más en ordenadores electrónicos sin los cuales ni el raudal de datos ni sus complejas operaciones estarían disponibles. Si bien es cierto que, siguiendo los análisis sociológicos,

¹² Rolf Kreibich: *Die Wissenschaftsgesellschaft. Von Galilei zur High-Tech-Revolution*, Frankfurt am Main 1986, pp. 9ss.; 70ss.; 155ss.; Wingens (como nota 6), pp. 235ss.

¹³ Wingens ha mostrado esta parcialidad tomando como ejemplo *Die postindustrielle Gesellschaft* de Daniel Bell; Wingens (como nota 6), pp. 173ss.; cf. también Altvater / Mahnkopf (como nota 10), p. 277.

surgen nuevos espacios libres para aplicaciones, formas de cooperación y procesos de decisión más flexibles, esta inteligencia recién creada, sin embargo, se basa en los aparatos técnicos que estén, en cada caso, a disposición. Contra algunas opiniones de que la inteligencia artificial se mueve principalmente en el marco de programas inteligentes, es igualmente importante la circunstancia, frecuentemente menospreciada, de que esto no sería de ninguna manera posible sin “sistemas de cosas objetivos”. Antes de imaginarnos las nuevas sociedades como un ejército de ingenieros de *software*, deberíamos tener en cuenta el papel determinante que juegan en ello los sistemas de máquinas utilizados.

Independientemente de lo complejo que puedan ser los programas, su complejidad depende esencialmente de la capacidad —que aumenta vertiginosamente— de las computadoras, es decir, del *hardware*. Se puede comprobar concretamente que muchos saltos en el desarrollo del *software* han tenido como principio innovaciones técnicas del *hardware*¹⁴. De esta manera, el pensamiento humano se desplaza cada vez más hacia máquinas procesadoras de símbolos que no sólo ofrecen condiciones mejores, sino que predeterminan este pensamiento tanto en su contenido como en su forma. Pero, puesto que estas máquinas son producidas industrialmente, son entonces productos industriales que se convierten en depositarios materiales de potencias y operaciones intelectuales. No es la producción la que es desplazada por el conocimiento, *más bien la producción de conocimiento se industrializa*. Nos encontramos en el umbral de la *industrialización del conocimiento*. Y, en la medida en que este conocimiento se produce cada vez más en el medio electrónico de cooperación en red, avanza también con ello una *industrialización de la comunicación*. Una de las últimas activida-

¹⁴ Friedrich Kittler: *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlín 1983, pp. 226s.; Günter Ropohl: *Ethik und Technikbewertung*, Frankfurt am Main 1996, pp. 85s.

des humanas que quedaban es englobada por la industria: veo ahí la continuación más radical de la industrialización.

Este contexto de conocimiento y producción tiene también un significado *económico*. Mientras que los fisiócratas veían en el suelo utilizado para la agricultura y Marx en el trabajo humano las fuentes de la riqueza social, se agrega ahora, junto al suelo el capital y el trabajo, el *conocimiento* como nuevo factor de poder. De ahí resulta un cambio fundamental del sistema económico moderno, en la medida en que ahora el conocimiento intelectual aparece en lugar de la capacidad de disponer de bienes materiales como dinero, capital y medios de producción. Con todo, el indiscutible desplazamiento en favor del conocimiento no cambia nada en el hecho elemental de que este conocimiento opera en el medio de trabajo intelectual ni de que con ello la propiedad que representan las correspondientes máquinas ordenadoras de ninguna manera se ha vuelto secundario. Sin este instrumento real de pensamiento, el conocimiento no podría ni siquiera existir, ya no digamos tener efectos económicos. Y así como existe la propiedad del conocimiento moderno en forma de fuerzas de trabajo pagadas y de aparatos técnicos, de la misma manera se puede convertir también este conocimiento, en última instancia, en dinero y capital.

PRODUCCIÓN Y COMUNICACIÓN

Por estas razones, considero que el conocido discurso acerca del tránsito de la sociedad industrial a la llamada "sociedad de conocimiento" es no sólo apresurado, sino también unilateral. Si uno se limita al ámbito "clásico" de la industria pesada o a los aspectos sociológicos mencionados, una "sociedad industrial", definida de manera tan estrecha, podría efectivamente estar llegando a su fin. Pero, en realidad, el antiguo sistema de fábricas, los oficios distribuidos según las clases sociales, el movimiento obrero

tradicional y los caracteres usuales según el sexo, han todos, los que más los que menos, sobrevivido¹⁵. Y si consideramos, aunque sea someramente, la explosión del acervo de datos que tenemos ahora a disposición, este aspecto parcial podría parecer plausible para caracterizar a una nueva sociedad. De estas transformaciones no se sigue, sin embargo, que el trabajo humano se haya desembarazado, en principio, de la producción industrial. Se trata, más bien, de un *cambio de la sociedad industrial*.

En favor de esta interpretación habla, en principio, el resultado negativo de que no se haya dado, en la medida prevista y contra más de un pronóstico, la alternativa: "sociedad prestadora de servicios" o "sociedad informática". Incluso los trabajos en la esfera del procesamiento de datos están bajo una racionalización normal, de manera que puede probarse que la clase social de los "informáticos" no se dio. Pero de la misma manera, conforme avanza la industrialización, desaparecen de la racionalización muchos de los servicios prestados. Así, por ejemplo, en lugar de la gastronomía tradicional aparecen las cadenas de "fast food", el banco por computadora y muchos otros servicios públicos semejantes van sustituyendo poco a poco la asistencia y la ejecución personales¹⁶. Asimismo, se da cada vez más la tendencia a que incluso servicios sociales como la atención a niños, ancianos y enfermos sea organizada y racionalizada por grandes empresas. No es pues, la industria quien desplaza la prestación de servicios, sino que la prestación de servicios misma es la que se industrializa.

En este razonamiento se hallan en juego tanto un argumento "materialista" como uno específicamente "histórico". En primer lugar, el tránsito de una sociedad industrial a una sociedad infor-

¹⁵ Offe (como nota 5), pp. 28s.; Beck (como nota 2), pp. 121ss., 220ss.

¹⁶ Ulrich Beck habla del "mito de la prestación de servicios" (*Dienstleistungs-Mythos*); Beck (como nota 5), p. 110.

mática equivaldría a una “intelectualización” de la sociedad. No obstante, comienza a difundirse cierta inconformidad respecto de la sociedad informática y de conocimiento. Tomado literalmente, esta sociedad carecería de materialidad. En contra de esto habla no sólo la corporeidad del hombre, sino también la relación productiva entre hombre y naturaleza. Ya los ilustrados veían en la forma de subsistencia de una sociedad el fundamento de la vida social¹⁷. Pero si uno examina la recién surgida *cultura de consumo* de objetos tecnológicos, no puede pasarse por alto que el entorno de vida actual ha sido remodelado hasta el más mínimo detalle cotidiano — desde los aparatos electrónicos de entretenimiento y la computadora casera hasta los aparatos de cocina —, de manera industrial¹⁸. No es exagerado afirmar que las sociedades modernas llevan la estampa de los productos industriales.

Visto, sin embargo, de manera histórica, la producción industrial es todo menos un fundamento estático que pudiera ser descuidado como un factor vuelto externo a finales del siglo xx. Por el contrario, representa, incluso en una medida mucho mayor, el ámbito desde el que proviene la más enorme dinámica. En todo caso, puede presumirse que en el futuro nos esperan otras revoluciones de las que no sabemos aún cuál será su naturaleza. En favor

¹⁷ Esto no tiene nada que ver con el esquema “base-superestructura” (*Basis-Überbau-Schema*), porque con ello no se está afirmando que el modo de la producción material determine, al mismo tiempo, la cultura, la política o la moral de una época. Sobre la base de un determinado modo de producción puede surgir una variedad muy grande de culturas. Cf. Ernest Gellner: *Nationalismus und Moderne*, Berlín 1995, pp. 169ss.

¹⁸ La tecnología computacional que se ha venido alcanzando en el hogar es un ejemplo del doble proceso que se puede constatar ahí de una “trivialización” y una “profesionalización” de la tecnología; cf. Jost Halfmann: *Die gesellschaftliche ›Natur‹ der Technik. Eine Einführung in die soziologische Theorie der Technik*, Opladen 1996, pp. 149ss.

de esta tesis hablan, en fin, no sólo los numerosos esfuerzos que se concentran en forzar este innovador sector. Desde la manera en que se desarrollan los debates hasta la enorme aceptación de la tecnología, las esperanzas y los temores se cifran alrededor de la angustiosa pregunta de si el propio país podrá afirmarse como nación industrial en el mercado mundial. Cuanto más dura se hace la competencia global, tanto más depende el bienestar de toda la sociedad de la capacidad de [producir] innovaciones tecnológicas —desde luego, tecnologías que puedan aprovecharse industrialmente. Para bien o para mal, el *desarrollo industrial* sigue siendo el punto central de interés.

La importancia actual de la industria se pone de manifiesto sobre todo cuando se habla de los *límites* o, incluso, del “final” de la ciencia. No se entiende, desde luego, con esto el conocimiento humano mismo, sin embargo existen estudios empíricos en los que se constatan los límites industriales y económicos de la *praxis* institucionalizada de la investigación. Según las estadísticas, viven en la actualidad más científicos de los que existieron durante toda la historia anterior de la humanidad. Mientras que la población se duplica, los científicos se octuplican. Además, también los costos por cada científico se duplican cada cinco años¹⁹. Aquí nos topamos con una dificultad fundamental de las ciencias naturales que consiste en el hecho de que es necesaria una utilización de aparatos técnicos que aumenta de manera exponencial para mantener el mismo número de resultados. Esfuerzo y alcance entran, así, en una relación cada vez más desafortunada. El desarrollo tecno-

¹⁹ Derek J. de Solla Price: *Little Science, Big Science. Von der Studierstube zur Großforschung*, Frankfurt am Main 1974, pp. 28ss.; Hermann Lübbe: *Im Zuge der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin / Heidelberg / Nueva York 1992, pp. 229ss.— En este contexto basta la definición institucional de lo que es un científico, sin que podamos fundamentar aquí esto de manera teórica.

lógico al que la ciencia no sólo da impulso, sino del que ella misma depende, cae en una aporía de costos y utilidad²⁰. Está claro que semejante progresión no puede ser continuada ilimitadamente. Si es necesaria una delimitación —sobre la cual ya se ha pensado en la investigación científica desde hace algunos decenios—, depende esencialmente de en qué medida tenga éxito el producir los instrumentos tecnológicos del progreso con mayor productividad industrial y, con ello, de manera económicamente más eficiente.

Finalmente, la actualidad de la sociedad industrial reclama su lugar, sin quererlo, en la *crisis ecológica*. A través de la amenaza global retorna lo que se creía conjurado en la supuesta sociedad de conocimiento. En el séptimo cielo de la programación y del procesamiento de símbolos puro puede parecer que la tecnología moderna consiste exclusivamente de signos que se comunican, mientras que la antigua industria decae a un nivel secundario. Sin embargo, la contaminación del ambiente natural nos recuerda dolorosamente el hecho de que los aparatos utilizados consisten de materias naturales procesadas y de que consumen energía. Desde luego que no nos vemos confrontados con una naturaleza original, sino con una naturaleza transformada desde hace mucho por el hombre. Pero independientemente de cuán profundas sean las transformaciones humanas de la naturaleza o de cuán dependientes de la cultura sean las imágenes de la misma que poseemos, la amenaza que experimentamos nos pone frente a los ojos la forma en que se resiste lo Otro. En semejantes experiencias nos alcanza

²⁰ Ya Rescher hablaba de una “retardación del progreso”. Sin embargo, también se nota, por compensación, la tendencia contraria: los medios tecnológicos que han aumentado se economizan, a su vez, mediante la misma progresión tecnológica, como puede observarse actualmente en la electrónica.— Nicholas Rescher: *Wissenschaftlicher Fortschritt. Eine Studie über die Ökonomie der Forschung*, Berlín 1982, p. 23; cf. Kapstein (como nota 10), pp. 216s.

un resto que no podemos dominar; aunque, desde luego, no se trate de ninguna otra cosa que de las llamadas consecuencias secundarias de una sociedad industrial ya declarada muerta.

Los lemas "sociedad informática" y "sociedad de conocimiento" se convierten en un problema *teórico-cultural* cuando entre esos aspectos teórico-sociales se pretende todavía construir una oposición. Desde luego que en situaciones bien delimitadas es conducente distinguir entre información y conocimiento. *Información* se define generalmente como una diferencia reproducible técnicamente que, a su vez, genera otras diferenciaciones. Por ello carece de sentido juzgar acerca del sentido o sinsentido de una información²¹. En cambio, el *conocimiento* está ligado a individuos que actúan intencionalmente, que quieren y pueden saber algo determinado. Ahora bien, si trasladamos esta diferenciación a sociedades enteras, surge la impresión de que la sociedad informática hubiera entrado en competencia con la sociedad de conocimiento.

Si suponemos que las informaciones técnicamente almacenables y transmisibles se hacen autónomas cuando circulan a la velocidad de la luz y en cantidades millonarias alrededor del globo, entonces el conocimiento humano parece haber perdido toda conexión con el raudal informativo. Esta experiencia de extrañamiento y este sentimiento de impotencia desbordan la literatura posmoderna. En el contexto de la *posthistoire* y de la crítica de la tecnología, ampliamente discutida, hemos conocido los consabidos τόποι: las informaciones son demasiadas y demasiado rápidas como para poder ser procesadas por el hombre. Por ello cancelan el conocimiento y desaniman la reflexión. Además, a causa de la supremacía de los medios informativos, se pierden los fines origi-

²¹ Sobre el concepto técnico de información, cf. Peter Janich: "Informationsbegriff und methodisch-kulturalistische Philosophie", en *Ethik und Sozialwissenschaften* 9 (1998), 2, pp. 171s.

nales del conocimiento²². A su vez, habría que preguntar si una traducción de las informaciones en conocimiento queda, por principio, excluida. Además, esta crítica desconoce el hecho fundamental de que todo conocimiento está ya transmitido mediáticamente. Esto explica que no pueda haber ningún conocimiento inmediato y, en este sentido, auténtico. Si, en cambio, se aplica esta norma, se le niega a la llamada sociedad informática toda capacidad cultural. Aparece, entonces, como una anticultura que, por lo mismo, tampoco puede tener historia. Esto recuerda la teoría de la *post-histoire*, según la cual, la historia ya llegó a su fin porque la sociedad industrial se ha anquilosado en una "cristalización". Nadie discute que sigan haciéndose progresos tecnológicos, pero cuando "la" tecnología se ha convertido en una mera metáfora de fondo, la modernidad pierde su potencialidad original de desarrollo. Y cuando se le niega categóricamente la dimensión cultural a la producción industrial ligada con ella, entonces puede excluirse como factor que forma la historia. De ahí que vea yo un vínculo directo entre el "final de la sociedad industrial" y la *posthistoire*.

También en este caso es problemático creer que cada uno de los tipos de sociedades se alinea uno tras otro como una cadena de abalorios. Semejante imagen lineal de la historia fue ya rota por los ilustrados quienes la completaron con la construcción de la simultaneidad de culturas asincrónicas. Como lo han mostrado cada una de las técnicas de comunicación e informáticas, así como también la tendencia a la globalización con sus efectos culturales, las nuevas tecnologías, centros y culturas no relevan sencillamente a las anteriores, sino que los estadios tempranos siguen existiendo y forman con los desarrollos posteriores un novedoso *conjunto de asincronías*. Para la sociedad industrial esto significa que no se despiden simplemente de la historia universal, sino que más bien

²² Cf., en este mismo volumen, "Tres posturas...", pp. 53ss.

o sigue existiendo en regiones que antes no la tenían o permanece en sus países de origen junto con los aspectos “prestación de servicios”, “ciencia”, “información” y “comunicación” como parte integral de la sociedad moderna en una forma radicalmente diferente. Realmente nuevo en esta radicalización es que la contemporaneidad de lo asincrónico se hace consciente como fenómeno moderno apenas en la fase presente de la modernidad.

Las consecuencias para la cultura son que ni desaparece sencillamente ni es relevada la cultura de la sociedad industrial por la cultura del conocimiento. Más bien se unen ambas culturas en la sociedad de conocimiento industrializada, en forma de un nuevo *mélange*. La antigua cultura industrial estaba caracterizada por la producción de bienes pesados, la centralización en grandes fábricas y el orden jerárquico. Si ahora se producen aparatos inteligentes, si el proceso de producción mismo tiene lugar de manera descentralizada y transnacional al mismo tiempo en diferentes lugares, y si con ello se forman nuevas maneras más flexibles de cooperación, entonces existe la posibilidad de que una sociedad industrial transformada de tal manera pueda generar una nueva cultura de la comunicación. He intentado mostrar que las tecnologías actuales de comunicación e informática producen efectos propios y culturalmente nuevos que se refieren a una coordinación de actividades que se ha vuelto más compleja en el tiempo y en el espacio. Esto no significa que producción industrial y comunicación social estén separadamente una frente a la otra, como parecía anteriormente, sino que se entrelazan de tal manera que la industria pone mayores exigencias de comunicación y la comunicación se industrializa cada vez más. Frente a este panorama puede hacerse consciente también la *fusión de producción y comunicación*.

2. CAMBIO ESTRUCTURAL DEL TRABAJO

Industria y trabajo pueden contemplarse como sinónimos cuando se define el trabajo humano en un sentido general. No consiste entonces en una mera actividad, sino que incluye, además del hacer propiamente dicho, también al sujeto que trabaja, su objeto y sus medios, es decir, los materiales y las herramientas o máquinas que se requieren para la transformación. Igualmente pertenece al trabajo la forma de organización de la división social del trabajo ya que en ésta se entrelazan tanto la relación del hombre con la naturaleza, como también las relaciones de los hombres entre sí²³. Un concepto de trabajo ampliado de esa manera se corresponde, por lo demás, de modo bastante exacto, con los nuevos intentos de liberar el concepto de tecnología de su estrechez positivista y de colocarlo en un contexto teórico-sistemático y de acción, más amplio, que incluya aspectos tanto relativos a la naturaleza como a la sociedad. De manera paralela, tampoco la tecnología se encuentra frente al hombre en forma, simplemente, de un mundo material (*Dingwelt*), sino que comprende esencialmente la interacción de los hombres con los medios objetivos y los sistemas de cosas²⁴. Si se parte de un concepto de trabajo y tecnología como ése, las variaciones que se observan actualmente pueden ser caracterizadas como *cambio estructural del trabajo humano*.

Como en el caso de la industrialización, se trata de una tendencia general y a largo plazo que no es, de ninguna manera, tan nueva como podría parecer. El desarrollo de la tecnología consistió siempre en dejar que el trabajo humano fuera hecho por otros

²³ Sobre el concepto de trabajo, cf., del autor, "Die normative Dimension der Arbeit", en *Hegel-Jahrbuch 1988*, Bochum 1989, pp. 290ss.

²⁴ Cf. Günter Ropohl: *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, Frankfurt am Main 1991, pp. 11ss., 196ss.

objetos como medio. Instrumentos sencillos "sustituyeron" las funciones de la mano, las máquinas facilitaban el esfuerzo físico y hoy día las computadoras se hacen cargo de algunas tareas de la inteligencia humana²⁵. Precisamente el "sentido" de la tecnología es hacer superfluo el trabajo humano. Este desarrollo se radicaliza actualmente, en la medida en que se traslada de la industria pesada tradicional a otros ámbitos de la producción e, incluso, al sector de la prestación de servicios.

Bajo estas premisas, el "final de la sociedad industrial" significa, al mismo tiempo, también el "final de la sociedad laboral", es decir, el final de una participación socialmente relevante del trabajo. Si yo aquí, por el contrario, subrayo la continuidad, es más, la continuidad radicalizada de la industrialización, esto permite, analógicamente, concluir que —no obstante los indiscutibles desplazamientos— también el trabajo humano ha conservado su importancia para las teorías sociológicas²⁶.

HISTORICIDAD DEL TRABAJO

Mi defensa de un renacimiento del trabajo humano no debe entenderse, desde luego, como si con ello tuviera que ser reactivado

²⁵ Ropohl (como nota 24), pp. 126s.; Rifkin (como nota 7), pp. 19ss.— Sobre todo la tecnología computacional acelera el proceso de trabajo y ayuda al ahorro de tiempo. Aunque muchas veces se pueden observar los efectos contrarios, ya que el montar el equipo y aprender a manejarlo toman también su tiempo, es inevitable que con la nueva tecnología tiempo y fuerzas de trabajo se hagan superfluos.

²⁶ Cf. el cuestionamiento fundamental de Claus Offe sobre si el trabajo funciona aún como "categoría clave de la sociología"; Offe (como nota 5), pp. 13ss.

un antiguo principio antropológico. La *historicidad del trabajo* es ineludible. Aunque Marx, más que ningún otro, formuló perfectamente el concepto de trabajo, se le escapó, sin duda, este aspecto específicamente histórico del trabajo. Desde luego, no podemos permitir que —como Hannah Arendt echaba en cara a Marx— se estigmatice al hombre como una mera “bestia de trabajo”, pero sería igualmente problemático querer salvar el concepto de trabajo reinterpretando todas las actividades del hombre como “trabajo”²⁷. El trabajo, en su forma moderna y diferenciada, se ha constituido, más bien, apenas en el transcurso de los siglos XVIII y XIX, a partir de la división social del mismo y de la relación entre capital y trabajo que recién hizo de este último el trabajo remunerado²⁸. Otro presupuesto histórico de la forma moderna del trabajo

²⁷ Arendt (como nota 3), p. 81; Hans Paul Bahrdt: “Arbeit als Inhalt des Lebens”, en J. Matthes (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982*, Frankfurt am Main 1983, pp. 120ss.

²⁸ Con todo, la relación entre capital y trabajo no se ha resultado obsoleta. El hecho de que el desempleo esté condicionado estructuralmente y de que ya no exista ninguna *réserve armée* integrable y a disposición en todo momento, no justifica la conclusión que saca Zygmunt Baumann de que los desempleados que lo son por mucho tiempo ya no estén en relación con las empresas o que los pobres ya no sean dependientes de los ricos. Por una parte, el novedoso fenómeno del *working poor* muestra cuánto se agudiza todavía la relación de dependencia tradicional entre capital y trabajo. Por otra, la nueva pobreza, en la medida en que se origina en el desempleo, es también una consecuencia, condicionada por el sistema, de la automatización y la racionalización. Así como el capital “inventó” alguna vez el trabajo, así produce también el desempleo con todas sus consecuencias sociales negativas. Cf. Zygmunt Baumann: “Schwache Staaten, Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft”, en U. Beck (ed.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt am Main 1997, pp. 323ss.; también Beck: *Was ist...* (como nota 5), pp. 104s.

fue la separación de trabajo y familia en dos ámbitos vitales diferentes, de los que el trabajo ocupó el punto central, sobre todo de la vida masculina. A la vista de esta historia se puede hablar, sin duda, de una "invención del trabajo"²⁹. Si en el contexto de las tecnologías modernas han salido a la luz potencias reflexivas, también en este caso es muy iluminador que la historicidad del trabajo se haya descubierto recién en el momento en el que la sociedad laboral ha entrado en crisis.

Ahora bien, ¿qué se sigue de todo esto? La convivencia indiferenciada de vida y trabajo se ha perdido irrecuperablemente y no puede ser de ningún modo restituida en una sociedad plenamente diferenciada. Igualmente inaceptable es la consecuencia de querer borrar el "extrañamiento" que se le ha imputado histórico-filosóficamente. Ya el propio teorema del "extrañamiento" es suficientemente problemático en la medida en que proyecta, hacia el pasado (antes del trabajo remunerado) y hacia el futuro (más allá de la razón económica), una supuesta situación ideal a la que se ha llegado recién por abstracción de la situación actual. Por esta razón resulta problemática la alternativa entre "extrañamiento" y "emancipación". Esto lo demuestra, por ejemplo, André Gorz cuando denomina el trabajo como una "actividad tanto demiúrgica como autopoyética"³⁰, es decir, el trabajo es "creación del mundo y

²⁹ Manfred Riedel: "Arbeit als Lebenssinn?", en G. Ropohl (ed.), *Arbeit im Wandel. Technische Entwicklung, Beschäftigung und Arbeitsorganisation*, Berlín 1985, pp. 17s.; Gorz (como nota 11), pp. 27ss., 51ss.; Beck (como nota 2), pp. 220ss.; Anthony Giddens: *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt am Main 1997, p. 131, 237ss.; Michel Freyssenet: "Historicité et centralité du travail", en J. Bidet / J. Textier (eds.), *La crise du travail*, París 1995, pp. 227ss.

³⁰ El verbo griego δημιουργέω, de donde el término "demiúrgico", es utilizado por primera vez, en el sentido de "crear", que le da aquí André Gorz, por

creación de sí mismo: al mismo tiempo autorrealización de cada uno de los individuos y emancipación colectiva de todos.— De esta utopía no ha quedado nada”³¹. En realidad, no es que se haya desgastado esta utopía, sino que, más bien, se ha superado ya un cierto *mito del trabajo*.

Reformular el trabajo humano en vista de las circunstancias actuales supone, pues, un nuevo entendimiento del trabajo y, consecuentemente, por parte de los que trabajan, una nueva manera de entenderse a sí mismos. El trabajo, ciertamente, no ha sido abolido, pero ha perdido su marco de orientación tradicional y, con ello, se ha vuelto menos visible. Esto afecta al aspecto de la materia prima del trabajo, pero también a la forma social del trabajo como trabajo remunerado.

En primer lugar, se ha transformado el momento intelectual del trabajo, mismo que se expande y se reestructura constantemente. Puesto que el conocimiento caduca de manera cada vez más rápida, el trabajo se desacopla del oficio aprendido: deja de ser de manera obvia la profesión que se ejerce toda la vida. Esto puede tener efectos liberadores, pero también puede llevar a inseguridades y angustias³². Además, se desplaza el acento del trabajo corporal al

Filón de Bizancio, uno de los padres de la mecánica clásica (es decir, uno de los primeros que se interesaron por el problema de la *tecnología*), aproximadamente tres siglos antes de Cristo: Filón habla concretamente de δημιουργεῖν τὸν ὁρατὸν κόσμον, esto es, de “crear el mundo visible”. El término “autopoyético” (αὐτοποιητικός), por su parte, es un neologismo de Platón (*Sofista* 266a), quien lo utiliza, como antónimo de εἰδωλοποιικόν (“lo que es hecho a manera de copia”), en el sentido de “lo que hace a la cosa misma”. (N. del T.)

³¹ Gorz (como nota 11), p.24.

³² Este aspecto es descrito de manera muy persuasiva por Richard Sennett: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlín 1998, pp. 15ss.

intelectual — mismo que actualmente consiste en gran medida en el procesamiento de datos— y, con ello se industrializa. Por otra parte, aumenta constantemente, a costa del trabajo vivo, la proporción del trabajo estancado que se manifiesta en máquinas y autómatas. Con ello tiene que ver también la tendencia a que las actividades de montaje, control y mantenimiento adquieran cada vez más importancia frente a la producción y fabricación, lo que, nuevamente, redunde en un aumento del trabajo intelectual.

Al mismo tiempo se transforma el sistema de coordenadas de *espacio y tiempo*, en la medida en que las empresas se descentralizan y los nuevos segmentos de organización que surgen se conectan globalmente. Por una parte, el trabajo ha perdido con ello su *lugar* claramente definible. Si los trabajos parciales son coordinados mediante la tecnología informática, un solo proceso de trabajo se lleva a cabo al mismo tiempo en diferentes lugares, en cierto modo tiene lugar en todas partes. De esa manera, también el trabajo humano se deslimita espacialmente. Esto tiene, a su vez, consecuencias para el carácter social del trabajo. Cuando los sociólogos hablan de un hiato entre el aspecto social y el espacial, tienen razón también en cuanto al trabajo humano. Trabajo y lugar ya no forman una unidad. Por otra parte, el *tiempo* del trabajo se ha vuelto más flexible porque tanto la duración del tiempo de trabajo como su comienzo y su fin cambian. Como consecuencia de ello se difuminan los límites entre tiempo de trabajo y tiempo de vida. Las esferas sociales de trabajo y no-trabajo han sacrificado la exactitud de su delimitación.

Más allá de esto, el trabajo ya no se puede adjudicar a determinados *actores*, cuando, como en el caso de las operaciones bancarias por computadora o por teléfono, es llevado a cabo cada vez más por los mismos consumidores. El trabajo se turna entre productores y consumidores sin que pueda determinarse de manera clara quién es el que trabaja en cada caso. Así, el trabajo ha perdido también su sistema social de referencias entre producción y

consumo³³. Ya Marx había superado esa separación tan tajante, suponiendo una relación “dialéctica” dentro de la cual producción y consumo se entrelazaban mutuamente: por un lado, el productor es siempre también un consumidor porque consume materias primas y víveres, pero, por otro, también el consumidor es un productor en la medida en que reproduce su propia fuerza de trabajo³⁴. Pero en el llamado “trabajo oculto”, estas esferas se borran de tal manera que tampoco esta dialéctica es suficiente. Esta nueva falta de claridad y distinción no consiste, sin embargo en el hecho de que el trabajo haya desaparecido completamente; lo nuevo es más bien la circunstancia de que la partición y la repartición del trabajo se ha hecho, a primera vista, menos clara.

En general, el trabajo se ha hecho más *comunicativo*, gracias a las nuevas tecnologías informáticas. Para un nuevo concepto del trabajo, este hecho tiene consecuencias de enorme alcance, pues la separación convencional entre mundo del trabajo y “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) o, entre producción y comunicación, ya no puede sostenerse. Precisamente aquéllos que hablan del final del paradigma de producción siguen siendo fieles, en el fondo, al concepto tradicional de trabajo, en la medida en que ofrecen un concepto excluyente de comunicación, cosa a la que se puede objetar que el trabajo humano ha tenido siempre, de manera inherente, un componente social. Si ya la propia separación de *poiesis* y *praxis* en Aristóteles³⁵ ha resultado ser problemática, tanto más lo es la separación de trabajo, producción y comercio en Hannah Arendt, o

³³ Para describir este fenómeno se ha acuñado, en los Estados Unidos, el término *prosumption*.

³⁴ Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Frankfurt am Main / Viena, sine anno, pp. 10ss.

³⁵ En el libro vi de la *Ética Nicomáquea* (1140 a), Aristóteles distingue entre *ποίησις* ψ *πρᾶξις*: “La producción (*ποίησις*) es distinta de la acción (*πρᾶξις*);

de trabajo e interacción en Habermas. El concepto de trabajo perdía cada vez más su contenido, de manera que su compensación parecía tanto más urgente³⁶. Esta crítica puede ser, a la vista de los nuevos medios tecnológicos, invertida y agudizada. Tampoco la comunicación tiene rasgos meramente estratégico-instrumentales, sino que se transmite, cada vez más, de manera tecnológica; en muchos casos es posible sólo mediante productos del trabajo. Esto es una razón más y más actual de que trabajo y comunicación no son opuestos. Por ello es imposible abandonar el paradigma de producción; pero no porque la comunicación ya no juegue un papel dominante, sino, por el contrario, porque la producción industrial se ha mantenido presente en la comunicación transmitida de manera tecnológica.

Esta *fusión de trabajo y comunicación* tiene, finalmente, también consecuencias culturales, pues la relación entre civilización y cultura sufre un cambio, en general, en la medida en que entendíamos por ello las esferas separadas de trabajo y tecnología, por un lado, y comunicación social que las dotaba de sentido, por otro. Cuando la comunicación se modifica tecnológicamente y el trabajo es transmitido de manera tecnológico-comunicativa, civilización y cultura ya no pueden ser separadas. Como consecuencia para la filosofía de la historia tenemos lo siguiente: no sólo la tecnología, sino tam-

de modo que también el modo de ser racional práctico (ἐξῆς πρακτική) es distinto del modo de ser racional productivo (ἐξῆς ποιητική)". En la *Política* (1254 a), Aristóteles (sigo el comentario de su editora española, Manuela García) señala que la *poiesis* tiene como fin un resultado (ἔργον) distinto de la actividad que lo produce, y permanece una vez acabada la acción; la *praxis*, en cambio, no produce un resultado aparte y su fin es esa misma actividad [N. del T.]

³⁶ Cf., del autor, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt am Main 1993, pp. 35ss., 146ss., 281s.

bién —y muy especialmente— el trabajo humano tiene una dimensión cultural y, con ello, un carácter histórico.

REVALORIZACIONES

Sobre el trasfondo de semejante cambio estructural del trabajo humano, que, al mismo tiempo, modifica el concepto de trabajo, también el *valor* del trabajo aparece bajo una nueva luz. Se entiende de suyo que una falta de claridad que se ha agudizado hasta el punto de hacer invisible al propio trabajo, no admita valoraciones unívocas. Los conocidos intentos de una simple desvalorización del trabajo remunerado en favor de otras actividades se quedan muy cortos. En lugar de eso, propongo el procedimiento diferenciado de una *doble revaloración del trabajo* en la que valoraciones contrarias se entrelacen unas con otras.

Sin duda, el trabajo pierde su posición histórica en el conjunto de la vida del hombre. En relación con su tiempo de vida se puede, efectivamente, hablar de una *desvalorización*. Ésta significa, en este caso, una delimitación temporal de la duración de la vida económicamente productiva, a la que sigue, por lo común, una valoración inferior de la significación del trabajo en comparación con otras actividades. Ahora bien, esto supone que el tiempo de trabajo disponible, se redistribuya de manera mucho más racional, pues cuando los que trabajan se encuentran crónicamente sobresaturados de trabajo y los desempleados carecen de trabajo durante largos períodos, parece que el trabajo es extraordinariamente importante para ambas partes: para los que tienen un exceso de actividad, desde luego, porque apenas si tienen tiempo para otras actividades, y para los subempleados, porque se encuentran, justamente, en busca de trabajo.

La alternativa consiste, prácticamente, en una redistribución del trabajo radicalmente nueva³⁷. Esta exigencia seguramente no es original. Nueva, sin embargo, es la observación contemporánea de que el consenso sociológico de los años ochenta, que definía el trabajo remunerado como un modelo histórico obsoleto, ha perdido actualidad³⁸. Como en el caso de la industria, también la eliminación del trabajo ha resultado ser apresurada. En lugar de ello, el problema de una distribución justa y socialmente responsable de los tiempos disponibles de trabajo se hace cada vez más importante. En los hechos, una redistribución como ésta tiene lugar desde hace ya mucho, como lo demuestran los datos citados acerca de los desplazamientos del trabajo parcial, el trabajo a distancia y el trabajo alquilado, así como acerca de la "zona gris" del trabajo oculto y la globalización del trabajo.

Acerca de la necesidad de una reestructuración del mercado de trabajo nacional y transnacional existe un amplio consenso. Las diferencias surgen recién cuando se plantean preguntas más concretas sobre la distribución. Una meta es la reducción del tiempo promedio de trabajo de todos los ciudadanos. Todos deben trabajar menos para que todos encuentren trabajo y más personas ten-

³⁷ Offe (como nota 5), p. 9; Negt (como nota 5), pp. 78s., 209; Gorz (como nota 11), p. 134; Daheim / Schönbauer (como nota 7), pp. 158ss.; Rifkin (como nota 7), pp. 35s., 171ss.

³⁸ Por una parte, se subestiman las dificultades estructurales cuando se cree poder combatir el desempleo mediante el crecimiento económico. Esto podría desembocar en una tolerancia tácita. Por otra, se acepta explícitamente la separación de la sociedad en trabajadores y no-trabajadores cuando se propone un ingreso mínimo garantizado que debe ser desacoplado del trabajo. – Gorz (como nota 11), pp. 268ss.; Thomas Schmid (ed.), *Das Ende der starren Zeit. Vorschläge zur flexiblen Arbeitszeit*, Berlin 1985, pp. 7ss.; Offe (como nota 5), p. 355; Negt (como nota 5), p. 216; Daheim / Schönbauer (como nota 7), p. 161.

gan acceso a los oficios calificados. Además, no deja de hacerse explícito el deseo de una determinación soberana del propio tiempo de trabajo, lo que exige mayor flexibilidad en la organización del tiempo: de los días, semanas y años laborales, así como del tiempo total de vida productiva, con las conocidas consecuencias que esto conlleva para la proporción en los salarios y el ingreso mínimo³⁹. Esto tiene que ver, entre tanto, con la distribución global del trabajo que está a disposición de la población mundial completa. Estas preguntas no pueden ser respondidas aquí en detalle, pero lo que sí podemos es dar una explicación de por qué el trabajo, entendido socialmente, ni ha claudicado de ninguna manera ni debería ser puesto en juego frívolamente.

Bien mirado, sin el trabajo también el resto de la vida pierde sus lineamientos, ya que sólo mediante el límite entre tiempo de trabajo y tiempo libre se vive la propia existencia como contraparte soberana de los deberes sociales. En el desempleo involuntario se disuelve lo privado en un vacío sin fondo y sin pretensiones, en un aburrimiento infinito que lleva consigo la sensación de ser un ejemplar superfluo del género humano⁴⁰. Así como los que trabajan jornadas completas padecen muchas veces por la falta de tiempo, muchos desempleados perciben su obligado tiempo libre como un tiempo vacío, sin seriedad ni estructura, lo que los lleva a una pérdida de la experiencia acostumbrada de espacio y tiempo. Si, en cambio, se utiliza la liberación de tiempos para acortar las jornadas regulares de trabajo, se puede producir la sensación de una

³⁹ Offe (como nota 5), pp. 340ss.; Negt (como nota 5), pp. 97ss.; Gorz (como nota 11), pp. 133ss.; Karl H. Hörnig / Anette Gerhardt / Matthias Michailow: *Zeitpioniere. Flexible Arbeitszeiten – neuer Lebensstil*, Frankfurt am Main 1990; Daheim / Schönbauer (como nota 7), pp. 154s.

⁴⁰ Gorz (como nota 11), p. 92; Negt (como nota 5), p. 66; Beck: *Was ist...* (como nota 5), pp. 103s.; Rifkin (como nota 7), pp. 137s.

ganancia en el propio tiempo a disposición. Por otra parte, también el trabajo mismo podría salir ganando si se le descargara un poco mediante el tiempo libre.

Por estas razones es necesario establecer una nueva relación entre *trabajo y vida*. En última instancia, el revalorizar o desvalorizar el trabajo podría ser una pregunta tan mal planteada por el hecho de que no se trata de un equilibrio mecánico en el que un lado sólo puede sacar provecho a costa del otro, sino porque ambos pueden aumentar su propio valor. Más allá del trabajo se abre un nuevo horizonte de actividades que se redistribuyen entre los individuos, especialmente entre los sexos. Pero en este proceso el trabajo no tiene que ser necesariamente marginado o reducido a un monumento histórico que se puede negligir, puesto que de la delimitación cuantitativa del tiempo laboral de vida no se deduce de ninguna manera la desvalorización cualitativa del trabajo humano. Más bien, sería perfectamente posible que la calidad del trabajo aumentara también en el sentido de una actividad satisfactoria. Esto da, por el contrario, la posibilidad de revalorizar el trabajo. La idea fundamental de mi propuesta consiste, pues, en reducir, ciertamente, la importancia del trabajo en la vida del hombre, siempre y cuando se aprecie aún más el significado del trabajo mismo como *una* fuente de sentido para la vida. En lugar de descalificar globalmente el trabajo, hay posibilidades aún de *revalorizarlo* parcialmente.

DESLIMITACIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA

Para poder llevar a cabo una *revalorización del trabajo* semejante, es necesario primeramente liberar el concepto de trabajo de la estrechez con la que se le instrumentaliza. Esto va dirigido contra las voces de la crítica cultural que miran con buenos ojos un “final del trabajo” porque ven en ello una liberación de los individuos

de las presiones de la racionalidad económica⁴¹. Detrás de esto se esconde la conocida idea, tomada de la *dialéctica de la Ilustración*, acerca de una razón instrumental que sólo sirve como medio para la realización de fines externos y, de esa manera, ella misma se ha convertido en un simple medio, mientras que más allá del intercambio y la tecnología comienza el reino de las actividades sin una finalidad determinada. Si entendemos el trabajo no sólo como una condición de la vida, sino como una razón de la vida, entonces se convierte la relación "fin-medio" en su contrario, esto es, en un medio autónomo. Cuanto más se delimite el trabajo remunerado, tanto mayor se hace el espacio para la autonomía individual. Mientras que el trabajo en sí no da ningún sentido a la vida, se abre recién en el tiempo libre de trabajo un horizonte de actividad inteligente⁴². La superación del trabajo remunerado, determinado por otro, mediante el tiempo libre que promete la emancipación, se convierte en programa.

Ya John Dewey, a quien originalmente se echó en cara el "instrumentalismo", había llamado la atención sobre el hecho de que la acción instrumental y la acción dirigida a un fin no se excluyen. Toda acción técnica o económica puede, más bien, ser también un fin en sí mismo, en la medida en que la acción se identifique con

⁴¹ Gorz (como nota 11), pp. 18, 44, 84; Schmid (como nota 38), pp. 143ss.; Riedel (como nota 29), pp. 18ss.; Negt (como nota 5), pp. 42s.; Oskar Negt / Alexander Kluge: *Geschichte und Eigensinn*, tomo 1: *Entstehung der industriellen Disziplin aus Trennung und Enteignung*, Frankfurt am Main 1993, pp. 14ss., 23ss., 88ss.

⁴² Por ello servicios sociales como el cuidado de los enfermos, los niños o los ancianos debe mantenerse alejado de toda remuneración financiera. Además, se ofrecen actividades en la administración local, la ayuda vecinal, la pertenencia a asociaciones, así como el quehacer artístico y cultural.

ello o simplemente experimente gusto en su actuar⁴³. En tanto se le reconozcan componentes finales al trabajo humano, éste deja de ser una actividad axiológicamente neutra. En el fondo, el dualismo "trabajar" / "valorar" no hace sino reproducir las circunstancias de la sociedad industrial tradicional. Si en el antiguo sistema de fábricas los trabajadores producen bajo el comando del capitalista y de su herramienta extensiva, la maquinaria; o si en la antigua jerarquía empresarial, planeación, dirección y control se llevan a cabo fuera del trabajo que se realiza; y si, finalmente, el trabajo intelectual se encuentra por encima del trabajo corporal, separado de él, y lo domina: entonces surge la conocida apariencia de que el trabajo es meramente instrumental y, por ello, carente de sentido. En realidad, el momento del producir y del juzgar pertenecen igualmente al proceso del trabajo, cosa que no tiene nada que ver con un obsoleto "*ethos*"⁴⁴ del trabajo" que alguna vez sirviera para disciplinar a los trabajadores. Más bien se trata de dar un sentido al trabajo utilizando y ampliando las nuevas oportunidades de un trabajo más autodeterminado⁴⁵.

Además de estas consideraciones generales, hay indicios concretos de que el *sentido propio de trabajo* está cobrando nuevo impulso. El antiguo "*ethos* del trabajo" era producto de formas de

⁴³ John Dewey: *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt am Main 1980, pp. 227ss.; cf. Rohbeck (como nota 36), pp. 182s.

⁴⁴ La palabra alemana *Ethos* es un calco del griego ἔθος (no ἦθος, que tiene un significado cercano, pero diferente) y es sinónima de la expresión *Gesinnung*, que podríamos entender como "convicción", "credo". La palabra griega, en cambio, no tiene matiz moral y significa meramente "costumbre" [N. del T.]

⁴⁵ Gorz (como nota 11), pp. 136s., 217; Peter Atterslander: "Geht die Arbeitsgesellschaft ihrem Ende entgegen?", en G. Ropohl (ed.), *Arbeit im Wandel. Technische Entwicklung, Beschäftigung und Arbeitsorganisation*, Berlin 1985, pp. 9ss.

conducta preestablecidas entre las que se contaban una disciplina relativamente rigurosa encarnada, por ejemplo, en un régimen de tiempos rígido, una colaboración duradera y, por ello, amistosa con los colegas y, finalmente, la identificación con una profesión ejercida durante toda la vida y colocada en el centro de la misma. El código moral correspondiente constaba de confianza y solidaridad duraderas, así como de un honor profesional y de clase. En lugar de un *ethos* semejante —quizá ya un tanto estilizado desde nuestro punto de vista actual—, tenemos ahora empleos y *teams* que tienden a variar, tiempos laborales flexibles y lugares de trabajo no determinados con actores cambiantes. Pero antes de apresurarnos a deplorar estos fenómenos como decadencia moral, debemos considerar si a partir de estas experiencias no pueden surgir también costumbres de vida diferentes.

Las tendencias ya mencionadas nos dan pie a pensar esto: como consecuencia de las nuevas tecnologías informáticas y de manejo aumenta notablemente la participación del trabajo intelectual; las funciones de planeación, dirección y control se reparten entre más trabajadores y pierden, con ello, su carácter otrora exclusivo. A esto corresponden nuevas formas de organización del trabajo con jerarquías horizontales que aumentan el potencial de decisión y valoración de los colegas entre sí. Gracias a la redistribución del trabajo que ya ha comenzado, pero que debe todavía forzarse más radicalmente, estas tareas se diseminan y perderían aún más su jerarquía. A esto habría que agregar la soberanía que se exige sobre los tiempos laborales propios, mismos que tendrían consecuencias sobre el estilo de vida completo.

A pesar de las inseguridades inevitables, no se descarta el que la flexibilización de tiempo y lugar se experimenten cada vez más como espacios libres. Asimismo, la cooperación con socios varios y lejanos espacialmente, exige una capacidad de comunicación mucho mayor para poder tomar parte de una vida pública que se ha

vuelto mucho más amplia y densa. Finalmente, el estar aprendiendo durante toda la vida, cosa que acompaña el cambio de profesión o de oficio, debe comprenderse también como una oportunidad de saber y poder más. Cuando, visto en su conjunto, hay un aumento de la responsabilidad individual, de la disposición a la comunicación y del nivel de conocimientos de los trabajadores, el trabajo no pierde su sentido, sino que continúa contribuyendo, de manera modificada, a la constitución del sentido de la vida.

El cambio estructural del trabajo modifica también la *estructura del sentido de la vida*. Así como lo social y lo espacial se separan y el trabajo humano se independiza del espacio mientras los límites temporales entre trabajo y vida se hacen inciertos, de la misma manera se puede observar también una *deslimitación de sentido*. El sentido de la vida no posee ya un centro, ni se encuentra en un lugar de trabajo fijo ni, fuera del trabajo, en ningún determinado lugar social. Ya no se concentra en las naves de las fábricas, sino que se difumina en organizaciones empresariales interconectadas globalmente; ya no se limita sólo a la vecindad, sino que se amplía al compromiso de iniciativas civiles mundiales. De tal manera se distribuye el "sentido" en diversos lugares y se diseminará aún más en el futuro: se ha vuelto ubicuo. Con ello no se ha perdido de ninguna manera *el* sentido de la vida, sino que se ha deslimitado y multiplicado. El cambio de la sociedad industrial y laboral tiene sus consecuencias culturales en el hecho de que provoca también nuevos contenidos y formas para encontrar un sentido.

El sentido de la vida que tiene el trabajo conlleva, finalmente, también un componente *político-social*. Como veíamos, los ilustrados vinculaban con el trabajo humano la pregunta por la justicia social, planteando la exigencia de que todo hombre debía trabajar. En la medida en que el concepto de trabajo significaba el principio jurídico-formal de la igualdad, trabajo y democracia eran, originalmente, codependientes. El derecho al trabajo y el deber de trabajar eran parte de los principios fundamentales de los movi-

mientos democráticos. En la actualidad, la situación ha, sin duda, cambiado, pero no tanto como para que se pueda renunciar al trabajo humano y a sus connotaciones sociales. Es cierto que debemos estar de acuerdo con el diagnóstico que, de su época, hizo Habermas hace más de diez años, en cuanto a que el trabajo ha agotado sus energías utópicas⁴⁶. Sin embargo, este desencanto no justifica la conclusión de que el trabajo ya no juegue ningún papel en la vida social. Para la mayoría de las personas, el trabajo sigue siendo el acceso al bienestar, el conocimiento y el poder.

El trabajo remunerado posibilita al hombre la participación en la vida público-social. Mediante un trabajo económicamente reductible el hombre puede liberarse de las dependencias personales. En el trabajo se adquieren capacidades, se llevan a cabo logros satisfactorios y se obtiene reconocimiento social. ¿En qué otra parte se pueden adquirir tantas informaciones y se tiene oportunidad de una comunicación que se ha vuelto tan amplia como el mundo? Sólo mediante el trabajo remunerado se puede lograr un bienestar más o menos modesto. Este trabajo común, que tiene una utilidad común, otorga al individuo una existencia social. El trabajo es, esencialmente, parte integrante de la vida pública; el que trabaja toma parte, así sea de la manera más modesta, en ella. Por el contrario, el desempleo significa la exclusión de la vida social, lo que implica pobreza, soledad, falta de seguridad y el sentimiento de que nada tiene sentido. Ninguna esfera privada puede hacer las veces del trabajo público.

En el mundo del trabajo todo gira alrededor del poder personal y social. Cuantas más personas toman parte en las inevitables luchas por el poder, tanto más ampliamente se distribuye el poder público. Aunque los individuos particulares pasan menos tiempo trabajando, cosa que, a su vez, queda compensada por una mayor

⁴⁶ Jürgen Habermas: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften v*, Frankfurt am Main 1985, p. 145.

intensidad y rendimiento, el trabajo como tal no ha sacrificado su función social fundamental. En todo caso no se avisa ningún sustituto hasta ahora.

El trabajo puede mantener su sentido vital, modificarlo e incluso intensificarlo, si se le logra equipar con más flexibilidad, capacidad y autodeterminación para la mayor cantidad de gente posible. No se trata de poner en lugar del antiguo "orden" social un nuevo paradigma de configuración. Esto sólo daría la impresión de que los individuos estuvieran ahora en la capacidad de diseñar libremente las condiciones de su vida. Así como la individualización de los deseos de consumo y estilos culturales es limitada por la tendencia contraria, la esquematización, así también, a pesar de la deslimitación espacial y la flexibilidad de tiempos surgen nuevas presiones y angustias sociales. De ahí que se plantee la pregunta más bien desencantada de si el cambio estructural del mundo laboral amplía o limita las posibilidades de acción del hombre. En el momento presente, por lo menos, no se puede negar que este cambio propicia el surgimiento de espacios más amplios de acción que pueden ser puestos a prueba por los individuos. Esto abre la posibilidad de una sociedad laboral distinta con una nueva cultura del trabajo.

3. RADICALIZACIÓN Y AUTORREFLEXIÓN

Con las expresiones "sociedad industrial" y "sociedad laboral" se afirman *umbrales históricos* (*Epochenschwellen*) que no están libres de ser cuestionados por la filosofía de la historia. Ya el mismo discurso acerca de la globalización se carga mucho históricamente cuando con él se vincula la afirmación de que este tema ha hecho obsoleta la cuestión de "trabajadores" y "clases"⁴⁷. El debate

⁴⁷ Beck (como nota 2), pp. 2ss.

sobre la globalización retoma con ello, indirectamente, la discusión acerca del papel actual del trabajo humano. Según esto, las sociedades nacionales no sólo se convierten en una sociedad universal, sino que esta misma sociedad universal pierde su característica determinante, la industria. Estas tendencias culminan en la generalización socio-filosófica del "final del paradigma de producción".

Para una filosofía de la historia las consecuencias son muy amplias en la medida en que, en este contexto, frecuentemente se conjura nada menos que el "final de la modernidad". Las conocidas variantes van desde la llamada *posmodernidad*, diagnosticada hace más de diez años por Jean-François Lyotard, hasta la *segunda modernidad*, puesta a discusión actualmente por Ulrich Beck, pasando por una *continuación de la modernidad* por la que aboga Jürgen Habermas⁴⁸. Hasta qué punto se encuentran ahí en juego *Leitmotive* propios de la filosofía de la historia, lo demuestra recientemente Beck con su anuncio de escribir la "gran narración de la globalización"⁴⁹.

Frente a estas posturas, yo defiendo la tesis de una *radicalización de la modernidad*, porque reconozco también en los cambios presentes la continuidad típica de las tendencias de desarrollo modernas⁵⁰. He intentado demostrar esto en los campos de las nuevas tecnologías de tráfico y comunicación, de la globalización,

⁴⁸ Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz / Viena 1986; Beck (como nota 2); Jürgen Habermas: "Jenseits des Nationalstaates? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung", en U. Beck (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1998, pp. 79ss.

⁴⁹ Ulrich Beck: "Wird die Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich?", en U. B. (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1998, pp. 8 y 10.

⁵⁰ Recuérdese, en este contexto, la opinión de Nietzsche entre la aparente superación del siglo XVIII por parte del XIX. Pregunta Nietzsche en *Crepúsculo*

así como de la sociedad industrial y laboral. Una perspectiva semejante ha permitido no pocas veces aguzar más la mirada para los cambios que la afirmación apresurada de novedades totales. Sobre todo el discurso de la pérdida de cultura e historia ha resultado ser muy cuestionable, sea que se le vea como una consecuencia de los medios modernos, de una nivelación global de las culturas o de la obsolescencia del *ethos* laboral. En lugar de ello, he procurado subrayar la dimensión cultural del quehacer tecnológico. La civilización tecnológica encierra, según esto, un potencial de reflexión que sale a la luz en la modernidad radicalizada. En lo que sigue, procuraré resumir, tesis por tesis, el contexto que se establece entre *radicalización y reflexión*. Antes haré una breve crítica de los mencionados modelos de reflexión de la modernidad, para poder especificar mi intento de una rehabilitación de la filosofía de la historia.

¿UMBRAL HISTÓRICO DE LA MODERNIDAD?

En el estadio presente de la historia de la humanidad vivimos, según Ulrich Beck, el tránsito de la "antigua" modernidad hacia "otra" o "segunda modernidad". Detrás de esta afirmación está la idea de que las formas de vida modernas se "des-tradicionalizan" y se "individualizan"⁵¹. A partir de ese diagnóstico, Beck deduce que

de los ídolos, "Incursiones de un intempestivo" 50: "¿No es el siglo XIX, sobre todo en su final, simplemente un siglo XVIII reforzado, vuelto grosero?" (¿Podríamos decir, con Rohbeck, radicalizado?). Cf. Andrés Sánchez Pascual (trad.), Friedrich Nietzsche. Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo, Madrid: Alianza, 1973ss., pp. 127s. [N. del T.]

⁵¹ A causa de la crisis estructural de la industria, el medio social de la clase trabajadora ha empalidecido; ingresos crecientes, mejor preparación y mayor

la modernidad se ha vuelto por primera vez "reflexiva" y ha entrado en la fase de la "autorreflexión". El postulado de la "autorreflexión de la modernidad" recuerda evidentemente la filosofía de la historia de Hegel: "Hoy, en el umbral del siglo XIX, la modernización *ha consumido, ha perdido su contraparte* y se encuentra ahora *consigo misma* en sus premisas socioindustriales y en sus principios funcionales. La modernización en el horizonte de la experiencia de la premodernidad es desplazada por el estado de la problemática de la modernización *en relación consigo misma*"⁵². Cuando Beck sigue diagnosticando una "*contradicción inmanente entre modernidad y contramodernidad*" o "*contradicciones de una modernidad dividida en el plano de la sociedad industrial*", en las que destaca "el contenido general de la modernidad", entonces quiere decir que la modernidad se construye como un movimiento de retorno y conclusión. No obstante arremeter contra la especulación de Fukuyama acerca del "final

movilidad dentro del mercado de trabajo, así como también desempleo masivo han borrado los antiguos límites de las clases sociales. Estos factores, a su vez, han relativizado a la pequeña familia, porque sobre todo las mujeres se han independizado gracias a su trabajo e ingresos, lo que ha puesto en duda la caracterización tradicional del rol de los sexos. Por último, la tendencia a la globalización ha puesto en tela de juicio las fronteras de los Estados nacionales, de manera que también las tradiciones culturales se han tenido que someter a un cambio. — Beck (como nota 2), pp. 14ss., 115ss., 174ss. — Anthony Giddens (como nota 29, pp. 24ss. y 122ss.) habla de una "sociedad postradicional" en la que los hombres reflexionan sobre su rol social, experimentan con diversos modos de existencia y, en última instancia, deciden de manera libre y siempre nueva acerca de su estilo de vida.

⁵² Beck (como nota 2), p. 14; para lo que sigue, pp. 15, 18s., 178ss.; cf. Giddens (como nota 29), p. 118.

de la historia", también su sociología de la modernidad contiene una teleología histórica oculta⁵³.

Aunque Jürgen Habermas propaga una "continuación de la modernidad", se adhiere al postulado de la "autorreflexión". Ya en su ensayo temprano "La modernidad: un proyecto inconcluso", la metáfora de la "conclusión" no puede pasar desapercibida. La modernidad, otrora unilateral, de los tiempos históricos de la Ilustración debe ser llevada a su conclusión mediante la reflexión crítica, recién lograda en el presente⁵⁴.

La idea de una autorreflexión no es nueva porque se encuentra vinculada con el debate acerca de la Ilustración. Que la Ilustración tenga que "ilustrar" acerca de sí misma no es ningún descubrimiento del siglo xx, sino que pertenece a su programa en tanto la Ilustración exista. De hecho, su crítica no se dirigía exclusivamente

⁵³ Por lo demás, tampoco la "teoría del sistema" (*Systemtheorie*) de Luhmann se encuentra libre de postulados teleológicos. Cuando define la comunicación como principio de los sistemas sociales y cuando esto vale también para la sociedad universal, entonces invierte la argumentación para afirmar que la sociedad universal se encuentra ya en la comunicación misma: "Si se parte de la comunicación como de la operación elemental cuya reproducción constituye la sociedad, entonces está evidentemente implícita en toda comunicación la sociedad universal y, por cierto, de manera completamente independiente de la temática concreta y de la distancia espacial entre los participantes. Cada vez se suponen más posibilidades de comunicación y se utilizan más medios simbólicos que no se pueden reducir a fronteras regionales". Puesto que toda comunicación choca irremediabilmente contra sus propias fronteras, el germen evolutivo de la globalización se encuentra en la comunicación misma. Así pues, según Luhmann, la modernidad, como comunidad comunicativa en la sociedad universal, retorna a sí misma. Cf. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, tomo 1, p. 150.

⁵⁴ Véase, recientemente, Habermas (como nota 48), pp. 79ss.

contra determinadas tradiciones teológicas y escolásticas, sino que, desde el principio, fue avivada por su contra-crítica, ya fuera la de la llamada "contrailustración" que, más allá de toda su apologética, no dejaba de servirse de argumentos ilustrados, o de sus propias filas, como en el caso de Vico, Rousseau o Herder. Sus primeros estudios filosóficos los comenzó Turgot alguna vez como crítico de la crítica de la religión de Diderot. De ahí que no sea comprensible que se le niegue el componente autocrítico a la Ilustración.

El vínculo entre Ilustración y crítica es tan obvio que incluso el lema de "autoilustración de la Ilustración" es, en el fondo, superfluo, por no decir problemático, pues sigue sugiriendo la idea hegeliana de una identidad cultural que, si bien cambia, en última instancia permanece igual a sí misma⁵⁵. Está claro que "la" Ilustración no vuelve a sí misma en la modernidad, ni va jamás a concluir. Puesto que debemos imaginarnos el desarrollo de las sociedades modernas o de una sociedad universal futura como un proceso abierto, es necesario evitar postulados filosóficos de identidad y postulados histórico-teleológicos. La diferenciación entre modernidad "sencilla" y modernidad "reflexiva" se queda bastante corta en la medida en que, desde la Ilustración hasta el romanticismo, pasando por el movimiento de los trabajadores y la crítica cultural del siglo xx, ha estado siempre vivo el ímpetu autorreferencial.

⁵⁵ Acerca del postulado "autorreflexión de la Ilustración", cf., paradigmáticamente, Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, tomo I, pp. 444ss.; Jürgen Mittelstraß: "Kant und die Dialektik der Aufklärung", en J. Schmidt (ed.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt: WBG 1989, pp. 341ss. Para una crítica del postulado, cf. Herbert Schnädelbach: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1987, p. 16.

Vale la pena analizar de manera un poco más precisa las fundamentaciones correspondientes, pues las potencialidades de la autorreflexión son buscadas por Habermas expresamente más allá de la civilización tecnológica. Contra la inercia del sistema debe ofrecerse, de alguna manera, la capacidad que tiene el género discursivo para plantearse metas. Al hacerlo, el esquema fundamental de la tan criticada "dialéctica de la Ilustración" permanece, en lo esencial, incólume, a saber, que la actividad tecnológica no es en sí misma sino meramente instrumental y requiere de un complemento normativo que venga de fuera.

Mencionemos, en relación con esto, otro destacado ejemplo: con el anuncio programático "Kant y la dialéctica de la Ilustración", Jürgen Mittelstraß da nombre a las dos posiciones contrarias. Kant representaría —según una cita de Hegel— la autorreflexión como "Ilustración hecha metódicamente", mientras que una "Ilustración entregada a sí misma", según el modelo de la "dialéctica de la Ilustración", necesariamente se convierte en "contrailustración".⁵⁶ Ahora bien, nótese que *entregada a sí misma* significa que la Ilustración es puesta en manos de la razón instrumental que le es inherente: en una formulación como ésta se está identificando, sin decirlo expresamente, razón instrumental con Ilustración. En contrapartida, se reclama la autonomía moral que es la única que permite colocar metas racionales y libres, más allá de los medios. En vez de la dialéctica de la Ilustración debe tener lugar la Ilustración de la dialéctica o la autoilustración de la razón dialéctica.

No obstante, una reflexión como ésta sólo sucede a costa de dividir la Ilustración —o, en su caso, la modernidad— en una parte tecnológico-económica-instrumental y otra, político-moral-normativa, siendo esta última la única a la que se le confía la reflexión. Hasta ahora no ha cambiado prácticamente nada en relación con

⁵⁶ Mittelstraß (como nota 55), p. 341.

esta problemática de los años ochenta, cuando se reaccionaba con espanto frente a la posmodernidad. Esta solución tiene, sin embargo, la desventaja de que permite una dicotomía inadmisible entre instrumentalidad y normatividad. Conduce a la mencionada separación en “dos culturas” por las que, finalmente, se encuentra dominado incluso el pensamiento histórico.

Si yo, en cambio, llamo la atención sobre la reflexividad genuina de la civilización tecnológica, no lo hago contraponiendo el aspecto normativo de la modernidad contra el instrumental, sino tratando de poner de relieve la dimensión cultural del *quehacer* tecnológico. Las nuevas tecnologías contienen un cierto *superávit reflexivo* en el que se ponen de manifiesto ciertas propiedades de la modernidad. *Este* tipo de reflexión se mueve expresamente en el marco del *quehacer poético* y, puesto que la radicalización de la modernidad la continúa y la libera, recapitularemos aquí primeramente el aspecto de la *continuidad*. Con ello nos referimos a un proceso multiestamentario que encierra discontinuidades, asincronías y desarrollos paradójicos, pero también determinados límites.

CONTINUIDAD Y LÍMITES

El concepto “radicalización de la modernidad” supone la continuidad de las características estructurales típicamente modernas. Así pues, ha resultado que aquellos fenómenos que alguna vez habían fundamentado el “tiempo histórico” de la modernidad, o, en su caso, la conciencia histórica moderna, han permanecido, en lo esencial, constantes: el proceso de la civilización tecnológica es continuo, irreversible y unidireccional, porque se han incrementado sobre todo la complejidad y la efectividad de los medios tecnológicos, sin interrupciones significativas. Además, este proceso se acelera ininterrumpidamente porque el conocimiento científico, la capacidad técnica y el capital económico

crecen exponencialmente. Por último, los espacios de acción y comunicación disponibles tecnológicamente se ensanchan y multiplican.

Desde luego, el proceso de la civilización no es, de ninguna manera, ilimitado. La ironía consiste, sin embargo, en el hecho de que la experiencia de su finitud ha sido constitutiva desde los comienzos de la modernidad. Desde la Ilustración, la idea de la historia universal ha surgido a partir de la doble experiencia de *deslimitación* y *delimitación*. Recién el término global de los descubrimientos coloniales ha abierto la perspectiva hacia el proceso de globalización. Lo primero que se hizo notorio fue el límite en el *espacio* del globo terráqueo disponible para el tráfico tecnológico. Ahora son sobre todo las tecnologías informáticas las que expanden el espacio de acción hasta el límite impuesto por la geografía. Al mismo tiempo, el aceleramiento vertiginoso de la comunicación ha alcanzado también un límite *temporal* que va de la mano con la velocidad de la luz de la transmisión electrónica. Cuando el tiempo de transmisión prácticamente es nulo, no puede elevarse más la sincronización. La imagen del globo simboliza, por ello, tanto la comunicación deslimitada como los límites de espacio y tiempo. En el ínterin, este símbolo se ha venido refiriendo cada vez más al lastre que cargamos sobre el *entorno natural*, así como al agotamiento de los recursos naturales. En última instancia, la globalización muestra sus límites en la medida en que sectores de la población, regiones y continentes enteros quedan marginados del bienestar y la interacción. Así pues, la humanidad ha llegado, en el transcurso de su historia, a un límite compuesto de factores espacio-temporales, económico-políticos, ecológicos y demográficos.

A pesar, o, quizá, precisamente a causa de estos límites, la globalización garantiza la continuidad de la modernidad, pues los mencionados límites (*Abschlüsse*) son producidos en primer lugar por la ampliación y la multiplicación de los espacios de interacción

humana. Incluso las limitaciones “físicas” de espacio, tiempo y entorno fueron producidas tecnológicamente; no son acontecimientos naturales, sino fenómenos culturales en los que, desde luego, reaparece la naturaleza reprimida temporalmente. Que la modernidad ponga sus propios límites es algo que vale tanto más para las marginaciones sociales como la pobreza o el poder. El lado negativo del progreso que se extiende globalmente estaba presente ya en la filosofía de la historia de la Ilustración.

Escindida de esa manera, la idea ilustrada de la historia universal se realiza en la globalización. Lo que una vez fue pensado como una posibilidad real de un proceso de universalización concreto, se desarrolla, al menos parcialmente, hacia la realidad histórica de la historia global. Entre las tendencias opuestas de la homogeneización y la heterogeneización se impone a largo plazo la universalización, aunque no lo haga en línea recta, sino quebrada por lo particular. Podemos ver como paradigma de este doble proceso a la economía. Cuando las compañías que trabajan globalmente adecuan sus productos a los mercados locales, definen al mismo tiempo el marco dentro del cual se mueve la paleta ampliada. Y, viceversa, cuando productores locales aparecen en el mercado mundial, se ven obligados a adaptar sus productos a consumidores distintos. Si bien es cierto que se multiplica la oferta de mercancías en los distintos lugares, tiene lugar también, al mismo tiempo —visto desde el punto de vista de la economía mundial— una reducción. De la misma manera se forman en el sistema de las culturas del mundo modelos uniformes de interpretación cuando los diferentes modos de vida, religiones y tablas de valores entran en un intercambio vivo, se reflejan mutuamente y se hacen típicos. Esto implica enriquecimiento y empobrecimiento a la vez. Mientras que la multiplicidad cultural aumenta, sin duda, en las regiones, metrópolis y sistemas de red, surge, a escala global, un nuevo esquematismo de las culturas.

Así como la globalización siempre ha pertenecido a la modernidad, también la "cientifización" de la *industria* tiene una larga historia que se remonta a los comienzos de la industrialización. Sobre todo ahora, que se anuncia la irrupción en la "sociedad del conocimiento y la información", no debería perderse de vista que, con ello, también las ciencias se industrializan. De ahí que tenga lugar igualmente una *industrialización del conocimiento*. No hay que olvidar que el *trabajo* humano no ha desaparecido simplemente: como consecuencia de las reestructuraciones sólo se ha hecho menos evidente. También el trato con el conocimiento puede considerarse todavía como trabajo, es decir, como *trabajo sobre el conocimiento* o trabajo intelectual. Cuando el trabajo se disocia del oficio aprendido; cuando, además, el trabajo se deslimita espacial, temporal e incluso socialmente, de modo que la línea demarcatoria entre producción y consumo desaparece; y cuando, finalmente, producción y comunicación se mezclan una con otra, entonces las condiciones del trabajo se vuelven difíciles de apreciar, pero el trabajo en sí no se ha difuminado de ninguna manera. En general, debería evitarse la idea de un relevo lineal en favor de un modelo sincrónico de diversas fases de desarrollo.

También en el contexto de la cultura y la tecnología hay un momento de continuidad. Cuando críticos de la civilización posmodernos afirman que las tecnologías actuales ya no son de ninguna manera "medios" porque no se limitan a la realización de su cometido, se les puede objetar que tampoco en épocas anteriores hubo "meramente medios". Los instrumentos, las máquinas y los sistemas han producido siempre efectos tanto tecnológicos como no tecnológicos que no estaban planeados ni previstos, pues los medios tecnológicos revelan, en el transcurso de su uso, más formas de ser empleados de las que estaban planeadas originalmente en el momento de su fabricación. Objetivizan posibilidades que son realizadas en otros contextos. Transferencias tales se observan desde que existe la tecnología, lo único que ha cambiado

es la estructura de lo transferido: desde funciones sencillas, contextos de acción complejos, hasta extensas cadenas fin-medios. Con este diagnóstico histórico y sistemático cae un argumento central que debía fundamentar un supuesto final de la modernidad.

En la medida en que la continuidad del desarrollo tecnológico no se discute de ninguna manera, podría parecer trivial constatarlo filosóficamente. En todo caso llegaron a esa conclusión algunos representantes de la *posthistoire*, porque negaban en bloque el *status* cultural de la civilización tecnológica o porque le atribuían a las tecnologías modernas únicamente pérdida de realidad, sentido e historia. Sin embargo, esta afirmación de una pérdida de la cultura y la historia no es de ningún modo banal, pues ha mostrado estar totalmente llena de presupuestos teóricos. Esto es tanto más válido, cuanto se demuestre, como lo he intentado yo, la dimensión cultural del trato con estas tecnologías.

En mi intento se pueden distinguir dos aspectos. Por un lado, opuse a la supuesta eliminación de experiencia la posibilidad de una conciencia de espacio, tiempo, realidad e historia distinta, esto es, de una conciencia en la que se expresen las posibilidades reflexivas de la civilización tecnológica. Por otro, no solamente opongo al supuesto olvido de la meta por parte de la tecnología, el punto de vista de la normatividad, sino que, viceversa, pretendo también probar que las tecnologías modernas mismas abren el horizonte para nuevos fines de la acción e, incluso, para nuevas apreciaciones de las metas y los valores. Esta manera especial de encontrar los fines remite a la relación entre normatividad y facticidad en la filosofía de la historia.

AUTORREFLEXIÓN DE LA RAZÓN POYÉTICA

Si defendemos aquí la tesis de una *radicalización de la modernidad*, no entendemos por ello solamente la continuidad de la civilización

tecnológica. "Radicalización" significa también un aumento vertiginoso, crecimiento exponencial y, con ello, discontinuidad. Que esto implique cesuras quedó demostrado en el ejemplo del desacoplamiento de la red informática del sistema de comunicación o en el de la introducción de la división del trabajo transnacional y global. Pero en nuestro contexto lo que interesa sobre todo es el *plano reflexivo* de esta radicalización. Así como un estadio histórico posterior permite un mejor entendimiento de estadios anteriores, así recién la modernidad radicalizada nos despeja la mirada hacia algunos rasgos de carácter esenciales de la civilización moderna. Con ello la modernidad no queda "superada", sino que se le conceptualiza una y otra vez bajo puntos de vista cambiantes.

Sobre todo los artefactos esconden un *superávit de potencial cultural* que se despliega dentro del ámbito de la civilización tecnológica en el campo de la *poiesis*. Cuando teóricos de los medios afirman actualmente que la televisión y el internet produjeron por primera vez efectos culturales, confunden la génesis con el descubrimiento. Así como los medios modernos siguen siendo instrumentos tecnológicos, de la misma manera ejercieron también tecnologías anteriores una función "medial". No obstante, queda claro aquí que apenas las más recientes tecnologías de la información y la comunicación han posibilitado la reflexión sobre el antiguo y el nuevo carácter de los medios tecnológicos. Teniendo a la computadora como contraste es que comenzamos a comprender mejor ahora los "medios" escritura e impresión de libros. Esto vale también para medios de comunicación como el ferrocarril y, en forma más radical, para el significado cultural de los demás instrumentos tecnológicos. De esta manera, las tecnologías más modernas revelan una característica general de la modernidad tecnificada.

Este proceso de reflexión pudo demostrarse primeramente en el ejemplo de las asincronías en la modernidad. En la historiografía ilustrada, la ampliación del espacio a toda la superficie de la

tierra condujo a una nueva estructura del tiempo, en la medida en que, en lugar de las antiguas cronologías, apareció la *contemporaneidad de lo asincrónico*. Con todo, este tipo de contemporaneidad se refería todavía a culturas asincrónicas de diferentes partes del globo muy lejanas entre sí, de manera que sólo se podía descubrir con un enorme retraso. Actualmente, este teorema no sólo sigue siendo actual, sino que se ha, incluso, radicalizado y, con ello, vuelto reflexivo. En la medida en que las tecnologías de la transmisión permiten que uno se comunique entre sí de manera prácticamente sincrónica, la contemporaneidad de culturas asincrónicas puede experimentarse ahora en un solo lugar. Lo que antes tenía que ser construido mentalmente, se convierte hoy en una certeza sensorial transmitida tecnológicamente.

Esto abre, a su vez, la posibilidad de una novedosa reflexión sobre el fenómeno de la asincronía histórica. En el siglo XVIII, las culturas individuales eran consideradas todavía como homogéneas: únicamente en la comparación intercultural podían resultar ser "asincrónicas". Hoy, la confrontación transmitida audiovisualmente, la convivencia en las grandes urbes y las migraciones nos ponen frente a los ojos el hecho de que las culturas pertenecen a estadios históricos diferentes y se mezclan constantemente entre sí. Con ello se hace consciente que incluso la cultura propia consiste en un *mélange* y se compone de elementos "asincrónicos". La asincronía que se puede experimentar actualmente es reconocible como tal con más claridad, porque hace tiempo que dejó de considerarse como una fatalidad histórica, debido a una "prehistoria del progreso", y ahora se la ve como una asincronía producida y hecha visible gracias a un altísimo nivel tecnológico. Así, la contemporaneidad de lo asincrónico se ha convertido en una manera cotidiana de comprender la historia. Esto no significa la ruina de la historia, sino más bien la intensificación y diferenciación de la conciencia histórica.

En este sentido, también la reflexión sobre la *sociedad universal* que se va abriendo paso es el resultado de una transmisión tecnológica. Tanto la multiplicación de las redes como la experimentación de los límites llevan a la conciencia de estar viviendo en una edad de globalización progresiva, y de tener una responsabilidad global. La relación original entre modernidad y globalidad se experimenta hoy de manera práctica. La propia "mirada desde la luna" ha permitido ver con claridad la nueva cercanía espacial y social, así como la limitación y la fragilidad de los habitantes de la tierra. A través de los medios de tráfico y comunicación se ponen al acceso de cada vez más personas nuevas formas de *cooperación* internacional que implican, sin embargo, también una competencia creciente. No obstante las fracturas y las condenas, se produce la sensación de una población mundial que se junta cada vez más. El concepto de *humanidad* ya no es un mero constructo mental, sino que refleja el proceso real del *irse convirtiendo en humanidad*. Ni siquiera los representantes de la Ilustración entendían por "género humano" meramente un postulado moral que supusiera una capacidad de raciocinio libre e igual para todos los hombres; este importante concepto histórico-filosófico sufrió, más bien, una revaloración cuando el proceso concreto de la universalización se había hecho, en principio, realidad. Hoy se vincula con el concepto de humanidad la posibilidad y la tarea de reforzar y llenar de vida humana el aspecto de la cooperación.

Lo que vale para los componentes espacio y tiempo, se puede aplicar igualmente al problema de la *realidad histórica*. Quien considere que la historia se encuentra amenazada por los nuevos medios y por la inundación de información que ellos provocan, debe recordar una situación comparable en el siglo XVIII, cuando la producción de libros creció vertiginosamente y su lectura dejó de estar en manos de un solo individuo. No hay duda de que las bibliotecas han enriquecido el conocimiento histórico y elevado el nivel de la conciencia histórica. No es pues de excluir el hecho de

que también hoy día se pueda dar la transformación de la virtualidad en realidad, así como la selección a partir de la cantidad de datos. En nuestro contexto es interesante cómo la construcción de la realidad en la pantalla ha creado conciencia de que las imágenes que los hombres se hacen de la realidad son eso, justamente, construidas. Mientras que la comprensión de este hecho pertenece a los estándares de la teoría del conocimiento moderna, es, en realidad, el resultado de una vivencia transmitida mediáticamente.

Desde luego que la conciencia histórica no es solamente un resultado de la tecnología mediática. Habíamos hecho responsable del descubrimiento del tiempo específicamente histórico sobre todo a la experiencia del desarrollo tecnológico continuado y acelerado. Una prueba de que la modernidad radicalizada posibilita la reflexión sobre la historia es, en última instancia, el trabajo humano a través precisamente del cual se pone en movimiento todo este proceso. Significativamente, la *historicidad del trabajo* fue reconocida recién cuando este trabajo se había convertido en un problema sociopolítico. Si Marx había supuesto todavía el trabajo como una constante antropológica, ahora ha quedado claro que, puesto que la llamada sociedad laboral se encuentra en transformación, el trabajo representa una determinada formación histórica que sólo pudo surgir y desarrollar un *ethos* correspondiente, bajo condiciones sociales específicas. También en este caso la radicalización de la modernidad ha posibilitado una conciencia histórica diferente. Además, a través del cambio estructural del trabajo ha surgido una nueva estructura del sentido de la vida. Así como los espacios de acción se deslimitan globalmente y se vuelven inciertos sobre todo los límites espaciales, temporales e interactivos del trabajo humano, así hay también indicios de una *deslimitación del sentido*. El sentido del trabajo y de la vida se multiplica y se reparte por lugares, tiempos y esferas cada vez más numerosos. Esto permite una transvaloración doble: si bien es cierto que el trabajo pierde su valor tradicional en relación con el tiempo

de vida, puede ser revalorado como actividad calificada y plena. Por ello, la civilización tecnológica no sólo quita sentido, sino que lleva también a nuevas orientaciones.

En general, se abre el horizonte para una autocomprensión de la modernidad que, por una parte, refleje la continuidad de los fenómenos mencionados, pero que, por otra, cuestione determinadas idealizaciones. Desde la Edad Moderna (*Neuzeit*), se difundió el mito del hombre creador que como ingeniero, político o científico se plantea sus propias metas y sabe cómo realizarlas. Pero, al mismo tiempo, desde los comienzos de la modernidad existía la opinión contraria, de que los medios tecnológicos tienen frecuentemente consecuencias que no están planeadas y que ni siquiera fueron previstas. Ya algunos pensadores ilustrados tenían la sospecha de que ni las acciones individuales ni complejos enteros de acciones se agotaban en conseguir simplemente su meta. Sobre todo en la filosofía de la historia se dio expresión a la experiencia moderna de lo contingente. Desde los años veinte del siglo xx, la dinámica propia de la tecnología y la contingencia de la historia se han convertido en un τόπος. Los nuevos sistemas tecnológicos y la red global de conexiones han reforzado aún más la *conciencia de lo contingente*. De este modo, se ha transformado también la autoapreciación y, quizá, también la sobreestimación. En lugar del mito de un creador, que dominó tanto tiempo, aparece el juicio desencantado de los espacios que han quedado para el juego de la acción. Una reflexión como ésta no quiere decir, de ningún modo, fatalismo; por el contrario, puede contribuir a agotar más inteligentemente las alternativas dadas en cada caso.

Resumiendo, es necesario constatar que también el quehacer instrumental posee *potencialidades reflexivas* que dan paso a determinadas experiencias culturales. Es un error querer reconocerle la capacidad de reflexión únicamente a la razón comunicativa. Es más, ahora debe decirse que incluso la división de la razón en una racionalidad instrumental y otra comunicativa se ha hecho ob-

soleta, en última instancia, precisamente por el trato con las tecnologías modernas, pues si el trabajo humano, condicionado por la tecnología de la información, se hace cada vez más comunicativo, así como *vice versa* la comunicación es transmitida tecnológicamente en gran medida mediante productos industriales, la otrora tenaz oposición entre racionalidad instrumental y comunicativa hace tiempo que ha perdido sentido. Lo mismo se puede decir de la dicotomía entre civilización y cultura. Si cada vez más tecnología se encuentra implicada en la relación entre las culturas, entonces surge una cultura de transmisión, inducida tecnológicamente, que rebasa las antiguas divisiones.

Por todas estas razones deben evitarse argumentaciones unilaterales: ni la comunicación ha superado el supuestamente anticuado "paradigma de producción", ni una tecnología meramente instrumentalista ha arrebatado para sí la capacidad de fijarse metas y de dar sentido al mundo. En cambio, se debe reconocer que en el quehacer tecnológico se vinculan aspectos tanto instrumentales como comunicativos y reflexivos. Formulado de manera muy precisa, podría hablarse incluso de una *autorreflexión de la razón poética*.

Debe quedar claro que ahí no se refleja, en general, ni "la" Ilustración ni "la" modernidad. La reflexión de la que hablamos aquí se refiere exclusivamente a determinados fenómenos y aspectos de la civilización moderna que ya fueron mencionados detalladamente. Asimismo, tampoco debe confundirse *este* tipo de autorreflexión con un instrumentalismo ciego o con una defensa de la tecnología, porque el carácter de excedente del quehacer tecnológico no excluye de ninguna manera ni la apropiación consciente ni el rechazo de nuevas posibilidades de consumo. Saber manejar los artefactos más o menos desconocidos que existen no debe equipararse con un "extrañamiento". En el fondo, se trata de afianzar o reafianzar reflexivamente estas nuevas posibilidades a las condiciones de la vida humana. Así como, por una parte, hay que reconocer para bien o para mal el *sentido propio* de los medios de la tecnología, así

también, por otra, debe desarrollarse un nuevo *sentido posible* frente a estas tecnologías. Esto desemboca en un trato astuto de las posibilidades, cada vez más amplias, de acción. No queda más remedio que sopesar los nuevos campos de acción y utilizarlos creativamente. Por ello propongo tratar el tema “tecnología e historia” *más allá de la euforia tecnológica y de la angustia del extrañamiento* y, al mismo tiempo, mantener despierta la *idea de la emancipación*.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ENTRE FACTICIDAD Y NORMATIVIDAD

Las construcciones de la historia presuponen una determinada escala de valoración, sin la cual ni siquiera la idea de la continuidad sería imaginable. El mismo concepto de progreso posee, como ya se ha expuesto, tanto un lado descriptivo como uno evaluativo, porque los cambios individuales o las fases más amplias son interpretadas como mejoras. En el siglo XVIII se tenía muy claro que a la historia se le habían sugerido determinados ideales morales como la libertad, la igualdad y un bienestar distribuido con justicia. De criterios semejantes se sirvió Marx, aunque prácticamente no haya explicitado sus implicaciones normativas. Seguidor de la tradición ilustrada, también Habermas postula la emancipación mediante el entendimiento. De ahí que sea injustificado el reproche de que la filosofía de la historia quiera introducir pretensiones de validez moral mediante la referencia a procesos fácticos para, de esa manera, proponerse en lugar de la filosofía práctica.

Acerca, pues, de los presupuestos normativos de la filosofía de la historia no hay, desde un principio, ninguna duda. Se entienden, en principio, por sí mismos y, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, se les puede sacar poco jugo. Según esto, depende del juicio global que se tenga, en cada caso, de la civilización tecnológica, la manera en que se interprete el transcurso de la historia. Si uno ve en el desarrollo científico-tecnológico más bien una

condición para posibilidades de acción más amplias, tendrá que conceder, por lo menos, una “ambivalencia del progreso”; si, en cambio, se le niega a la tecnología todo sentido de la vida o capacidad cultural, se está muy cerca de un “final de la historia”.

Al historicismo le debemos, por cierto, una reflexión que va más allá de la mera especulación, pues ha planteado la pregunta por el origen histórico de los patrones morales que se le aplican a la historia. Johann Gustav Droysen formula este problema diciendo que las normas según las cuales se juzga la historia provienen ellas mismas de la historia⁵⁷. Sobre todo Ernst Troeltsch reflexiona sobre la circularidad de esta búsqueda de las normas válidas y agudiza la pregunta sobre su legitimidad⁵⁸. Cuando, al hacerlo, le adjudica a la filosofía de la historia una “posición intermedia” entre ciencia de la historia y ética, deja muy claro que no pretende resolver esta pregunta ni en mera facticidad ni en pura normatividad⁵⁹. Más bien, Troeltsch le asigna a la filosofía de la historia la tarea de mediar entre estos polos.

Así como la filosofía de la historia —continuando con esta idea— no debe sustituir, para evitar el tan criticado *sofisma naturalista*, a la ética, de la misma manera la ética caería, a su vez, en un *normativismo* unilateral si no se cerciorara de sus presupuestos históricos. Con el concepto de normativismo vinculo una crítica doble:

⁵⁷ Peter Leyh (ed.), *Johann Gustav Droysen. Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, p. 27.

⁵⁸ Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*, en E. T.: *Gesammelte Schriften*, Aalen 1977, tomo III, p. 117; cf. Karl Acham: *Geschichte und Sozialtheorie. Zur Komplementarität kulturwissenschaftlicher Erkenntnisorientierungen*, Freiburg / München 1995, pp. 171ss.

⁵⁹ “Con ello desemboca la filosofía de la historia en la ética, y es precisamente la posición intermedia entre historia y ética la que convierte la filosofía de la historia material en lo que es”. *Ibid.* (como nota 58), p. 79; cf. p. 200ss.

normativamente se comporta no sólo el que deja de lado las condiciones que hacen posible la realización de metas moralmente justificadas, lo cual encierra el conocido peligro de suposiciones abstractas cuyas consecuencias prácticas son normalmente inciertas; sino que por normativista entiendo igualmente una conducta que ignora la génesis de los patrones de valores que están, en cada situación, en el fondo. También en este caso amenaza la pérdida de una postura realista, pues no se contempla el contexto histórico de las pretensiones de validez en cada situación. En este doble sentido representa la filosofía de la historia el principio de realidad. Desde luego que con esto ha surgido una situación muy problemática que consiste en poner en una relación racional el relativismo histórico y el universalismo moral.

Mi contribución a esta problemática consiste en complementar un contenido que tiene que ver con un déficit material del historicismo. Como se ha mencionado en el contexto de la *posthistoire*, Ranke y Troeltsch, por ejemplo, excluyeron absolutamente de sus contemplaciones históricas el ámbito que Hegel llamaba "sociedad burguesa" y que yo circunscribo con la expresión "civilización tecnológica". Incluso ahí donde se comenta este campo, como en el caso de Droysen, se le trata como una esfera inferior que supuestamente no produce ningún sentido propio de la vida. De ahí resulta la tan lamentada separación entre una civilización ahistórica y una cultura histórica. Sobre este fondo parece ser plausible que el origen histórico de las normas y valores con ayuda de los cuales se juzga la historia, quede limitado a una cultura separada de la civilización tecnológica.

Frente a esto, yo he intentado explicar las potencialidades normativas del trabajo y la tecnología. Los medios contienen igualmente un *superávit normativo* especial que se transmite al apropiarse las posibilidades externas de acción como fines internos y generalizarse como metas y escalas de valores. Esto no se refiere únicamente a los fines del quehacer tecnológico inducidos

por posibilidades ampliadas de consumo; más bien, las disposiciones de comportamiento y de valoración pueden ser resultado de tales ampliaciones del horizonte. Así pues, la necesidad moderna de movilidad, que consiste en recorrer en el mismo tiempo que antes distancias mucho mayores y en viajar a lugares lejanos, no es otra cosa que una consecuencia de las nuevas tecnologías de la comunicación. De manera similar, el deseo de comunicarse con el mundo entero o, incluso, la comunicación como valor moral, son también una consecuencia de los medios modernos. Más aún, si se reconoce la historicidad del trabajo, se sigue de ello que también el *ethos* tradicional del mismo corresponde a un determinado estadio de desarrollo de la industria, así como el trabajo está sometido hoy día a una revaloración. Finalmente, la propia transformación tecnológica y, con ella, el cambio acelerado de la experiencia a la expectativa, han producido deseo de un cambio continuo o, viceversa, miedo frente a un estancamiento de la historia. Incluso la reacción ante los aspectos negativos del progreso se ha transformado tecnológicamente, pues la decisión axiológica de querer salvar la naturaleza ha surgido recién ante su amenaza.

Para la filosofía de la historia, la dimensión cultural y normativa de la civilización tecnológica es de importancia capital porque este proceso conforma el *continuum* de la historia, tanto el demostrable empíricamente, como el incuestionable discursivo. Sólo suponiendo que el "progreso" de la civilización va de la mano con una pérdida total de la cultura se le puede negar a este desarrollo la historicidad. Como veíamos, se trata aquí de una doble pérdida: por una parte, se lamenta la ruina de las culturas tradicionales que son allanadas, absorbidas o destruidas al paso de la modernización. Pero más importante es aquí la otra queja, a saber, que la tecnología moderna es incapaz de producir una cultura propia. Si, en cambio, se puede demostrar la capacidad de ampliar la cultura que tiene la civilización tecnológica, entonces la conclusión inversa también está justificada: al proceso de la civilización se le puede

reconocer el carácter de la historicidad. Mediante la ampliación del horizonte cultural el *continuum* histórico adquiere una importancia histórico-universal. Es precisamente esta relación entre civilización tecnológica y cultura de la tecnología sobre la que se basa mi *rehabilitación de la filosofía de la historia*.

La filosofía de la historia se encuentra en un *dilema*. Si se concentra en la civilización tecnológica, puede, ciertamente, suponer un *continuum*, pero a costa de poder reprochársele el equivocar la historia como fenómeno cultural y, por lo mismo, específicamente histórico. Si se orienta, en cambio, según tradiciones como la religión y la política, partirá indudablemente de fenómenos culturales, pero tendrá que renunciar a la idea de un transcurso continuo de la historia. Y es que si se elimina la tecnología de la contemplación histórica, aparecerá la historia necesariamente como un mero ir y venir de culturas. La solución de este dilema consiste en una *síntesis de tecnología y cultura* mediante la cual el *continuum* histórico se convierta en historia en un sentido enfático.

Esta constelación sistemática puede ser integrada a las formaciones de la historia de la filosofía, tratadas de manera ideal y típica. Para la primera variante de una teoría del progreso, a la que todavía le falta una reflexión explícita sobre la dimensión cultural de la tecnología, está la filosofía de la historia que produjo la *Ilustración*. Aun cuando ya en el siglo XVIII pueden reconocerse algunos principios de teoría de la cultura, fue muy provechoso continuar esta tradición mediante las teorías de la cultura de la tecnología, de Ernst Kapp y Ernst Cassirer, como también mediante las nuevas teorías de los medios. Para la segunda variante está el *historicismo* que, en nuestro contexto, sólo ofreció, para una filosofía de la historia material, principios metodológicos, pero no de contenido, porque, por razones fundamentales, no trata en lo absoluto la civilización tecnológica. En cambio, la *posthistoire* ha hecho, como quiera que sea, de la crítica de esta civilización el tema dominante, aunque haya llegado a una teoría cultural negativa

de la tecnología. En el marco de semejante conjunto de grandes orientaciones histórico-filosóficas, es imaginable una síntesis análoga que podría consistir de una filosofía de la historia, ilustrada y reflexionada teórico-culturalmente; un historicismo con un contenido ampliado mediante la inclusión de la civilización tecnológica, y una *posthistoire* aplicada nuevamente de manera crítica. En tales actualizaciones de la filosofía de la historia que nos legó la Ilustración descansa, quizá, el sentido futuro de una “Nueva Ilustración”.

Épocas como conceptos significantes de la evolución histórica y la categoría de la modernidad

Friedrich Jaeger

*"Apenas si es necesario que llame yo aquí expresamente la atención sobre el hecho de que en la historia las épocas son tan inexistentes como en el globo terráqueo las líneas del ecuador y de los trópicos: se trata sólo de formas de contemplar las cosas que el espíritu pensante otorga a lo que se le ofrece empíricamente para poder comprenderlo con mayor certidumbre"*¹.

CON ESTAS PALABRAS dio expresión Johann Gustav Droysen², en el momento de mayor auge del historicismo, a su convencimiento de

¹ Peter Leyh (ed.), *Johann Gustav Droysen. Historik*, Stuttgart 1977, p. 371.

² Johann Gustav Droysen (1808-1884), profesor de historia antigua y filología clásica en Berlín y Kiel, es famoso hoy en el mundo de la grecística por haber introducido el "concepto signifiante" de "época helenística" o "helenismo", en su obra monumental sobre Alejandro Magno, aparecida en 1833 (*Geschichte Alexanders des Großen*: existe traducción española del Fondo de Cultura Económica, en su Sección de Obras de Historia). "Helenismo" designa, según Droysen, la época caracterizada por una fusión productiva de la cultura griega con la oriental, como consecuencia de la expedición de Alejandro en Asia. Johann Gustav no debe confundirse con Gustav Droysen, hijo suyo y autor de la primera biografía (1910) del historiador. Cf. Reinhold Bichler: 'Hellenismus'. *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt: WBG 1983 [N. del T.]

que las épocas no son más que “divisiones de la historia”, mediante las cuales se le da una estructura temporal y, con ello, un sentido cultural a una masa originalmente indiferenciada de fenómenos y acontecimientos históricos. Gracias a ellas se transforma la materia de la experiencia histórica en unidades significativas del devenir histórico que adquieren un contorno recién desde la perspectiva del presente. Con las épocas como instrumentos de ordenación del conocimiento histórico, el pasado cobra una dimensión cultural: es ahí donde Droysen ve fundamentado su valor cognoscitivo.

Desde luego, esto no significaba para Droysen, de ninguna manera, que las épocas de la historia fueran supuestos arbitrarios o meras construcciones en las que sólo se reflejaran las predilecciones de un presente gustoso en proponerlas. Antes bien, la estructura de la historia por épocas estuvo para él unida al sucesivo progreso de la humanidad. En esa medida, las épocas de la historia representaron para él no solamente conceptos significantes del pensamiento histórico, sino, al mismo tiempo, la estructura significativa de la evolución histórica³. En ellas se manifiestan no sólo las etapas de la formación de sentido cultural acerca del pasado, sino, al mismo tiempo, los pasos sucesivos de un devenir de la cultura impulsado por el espíritu humano, que Droysen, sobre la base de una filosofía de la historia de corte historicista, se imaginaba como un progreso de la libertad en el que para él, representante del historicismo, se condensaba la historia de la humanidad:

³ Paralelamente a esta comprensión histórica de las épocas como una correspondencia dialéctica entre formación de sentido (*Sinnbildung*) y devenir (*Geschehen*), entre teoría y praxis, ha habido siempre también intentos de convertir las determinaciones de época en tendencias objetivas de desarrollo y adjudicarles una mera función de imagen. Las concepciones de época que tienen el marxismo y el positivismo pueden ser un ejemplo de ello.

En las épocas o, más precisamente, en las grandes agrupaciones de tiempos y de pueblos que ellas designan, nos sale al encuentro la serie de los tipos históricos generales. No obstante lo paulatino que pueda parecer el tránsito de un tipo a otro, en principio se encuentran inconmensurablemente lejos entre sí. No se trata meramente de diferencias ocasionales, de mayor o menor entendimiento o cosa por el estilo, sino de transformaciones tan grandes que se puede decir que la humanidad es cualitativamente otra en cada una de las nuevas épocas: con cada una de ellas se le abre un mundo completamente nuevo⁴.

El sentido que Droysen vincula con el concepto de época es tanto un sentido del orden que se produce *a posteriori* en la conciencia, como un suceder significativo que se lleva a cabo realmente en la acción. Así, la capacidad de la historiografía para la verdad se decide en la pregunta de si es capaz de conjuntar estos dos puntos de vista y de sintetizarlos coherentemente en un concepto significativo que sea capaz de lograr una orientación histórica del presente a través de los estadios evolutivos del pasado, trasladando las épocas pasadas de la evolución humana de la libertad, sobre la base del presente, a las épocas de su progreso futuro.

El siglo XIX representó una fase en la formación de conceptos históricos, en la que la interpretación científica del tiempo comenzó a trabajar cada vez más con conceptos de época formulados teóricamente⁵. El concepto de "modernidad" (*Neuzeit*) como nombre

⁴ Droysen: *Historik* (como nota 1), p. 376.

⁵ Manfred Riedel: "Epoche, Epochenbewußtsein", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea / Stuttgart 1978, tomo II. coll. 596-599. Poniendo como ejemplo el concepto de Renacimiento, también Karlheinz Stierle ("Renaissance – Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts", en R. Herzog / R. Koselleck (eds.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, Múnich 1987, pp. 453-492) llega a esta conclusión.

de una época se fue difundiendo poco a poco desde el primer tercio del siglo XIX, si bien las ideas de un orden cronológico correspondientes al concepto eran bastante más antiguas, como lo prueba la diferenciación entre una edad antigua, una media y una nueva, propuesta por primera vez, en 1685, por Cellarius⁶. En la praxis de la investigación histórica ya se había impuesto el trabajar con un esquema de periodizaciones en el que el concepto de modernidad tenía una importancia relevante, antes de que se hubiera llegado a una explicación teórica de esta concepción de época diseñada para la época moderna. En este contexto, la concepción protestante de la historia poseía una especial importancia, pues, como es lógico, estaba interesada en la legitimación de la cesura “alrededor del 1500” como un nuevo comienzo de la historia universal.

La estructura de la historia por épocas, acentuada desde el siglo XIX, es parte de una historización de la interpretación del mundo en la que la cultura pierde toda forma estática y, en lugar de ello, es percibida como evolución, como una continua generación de formas individuales siempre nuevas. En estos acontecimientos histórico-culturales, el concepto moderno de época ha adquirido una amplitud de significado que no ha perdido hasta hoy. En lo que

⁶ En su obra *historia universalis in antiquam medii ævi novam divisa*. [El historiador de Halle, Christoph Cellarius (1638-1707) escribió su *historia* en 1685. La “edad antigua” comenzaba para él con el legendario rey asirio Nimrod y terminaba con la abdicación de Diocleciano (305 *post*); la “literatura antigua”, en cambio, se extendía, según él (*Antibarbarus* 1668), hasta los tiempos de Carlo Magno († 814). Curiosamente, el historiador Eduard Meyer, “fundador de la historiografía contemporánea”, en palabras de su traductor Carlos Silva, veía también el final de la Antigüedad en la coronación de Carlo Magno (Navidad del 800). Cf. E. Meyer: *El historiador y la historia antigua*, México: FCE 1955. N. del T.]. Un resumen de la historia del concepto de modernidad (*Neuzeit*) la ofrece Winfried Schulze: *Einführung in die neuere Geschichte*, Stuttgart 1996, pp. 22ss.

sigue, habrá de investigarse, teniendo especialmente en cuenta el concepto de modernidad, cómo es que se plantea actualmente el problema de una periodización del devenir histórico en unidades significantes que se suceden una a otra como épocas, ante el pensamiento histórico. En el centro se encuentra la pregunta de bajo qué puntos de vista se pueden describir el concepto de época y el de modernidad como conceptos significantes del pensamiento histórico, y qué importancia posee la división del transcurso del tiempo por épocas en el pensamiento histórico. ¿Requiere la investigación histórica del concepto de "épocas" del devenir histórico? Esto no es de ningún modo incuestionable⁷; indiscutible es, en cambio, que la investigación histórica debe cerciorarse de ellas reflexivamente siempre que existan como esquemas y marcos de interpretación establecidos, y éste es evidentemente el caso. Existen "épocas" como instrumentos metodológicos de la investigación histórica, y por ello hay que preguntar qué papel juegan en el proceso de la adquisición de conocimiento. Si contemplamos los conceptos de época de la modernidad como instrumentos de la formación de sentido histórico, se pueden distinguir en total siete aspectos.

1. ÉPOCAS COMO DISTINCIÓN DIACRÓNICA. EL CONTEXTO TEMPORAL Y LA DIFERENCIA HISTÓRICA ENTRE PASADO Y PRESENTE

Las épocas se pueden comprender como instrumentos metodológicos del pensamiento histórico con las que se lleva a cabo una

⁷ H. Günther ("Neuzeit, Mittelalter, Altertum", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea / Stuttgart 1984, tomo vi, col. 796), niega el valor heurístico-metodológico del esquema hasta hoy válido que separa tres épocas: Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna o modernidad, afirmando que el trabajo histórico podría prescindir completamente de ellas.

distinción diacrónica y se produce un contexto temporal o, incluso, una diferencia histórica entre pasado y presente como agregados diferenciables del transcurrir del tiempo. Ya las ideas de fines de la Edad Media y principios de la Moderna que hablaban de una *diversitas temporum* remiten a este logro histórico de distinguir conceptos de época que, a la vista de una experiencia del tiempo que no sólo se aceleraba, sino que cambiaba cualitativamente, transforman un *continuum* temporal originalmente homogéneo en un un proceso evolutivo, subdividido por las cesuras que delimitan las épocas. Estos modelos de interpretación constatables en historiadores y cronistas anteriores a la modernidad, nos hacen sospechar que ya los contemporáneos de la Baja Edad Media y de la temprana modernidad tenían una experiencia de cambio histórico, que descansaba en una divergencia cualitativa entre pasado, presente y futuro. Y esto vale, a pesar de los esfuerzos, al principio todavía notables, por tranquilizar las perturbaciones del presente provocadas por las experiencias de cambio, y por acoplarlas nuevamente a la tradición, con ayuda de esquemas de época que forjaran continuidad, para balancear la inseguridad cultural. A la larga, junto con esta comprensión de la unicidad y diferencia de cada una de las épocas que fue adoptándose paulatinamente, tuvo lugar un impulso de la interpretación histórica del tiempo que no ha cesado todavía⁸.

⁸ Más acerca de esto, en Klaus Schreiner: "*Diversitas temporum, Zeiterfahrung und Epochengliederung im späten Mittelalter*", en R. Herzog / R. Kosellek (eds.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, Múnich 1987, pp. 381ss., 408, 414; señala allí Schreiner: "Historiadores de la baja Edad Media hablaban de *diversitas temporum* para comprender experiencias de 'otredad' y de cambio. El conocimiento de la unicidad de las épocas y de la diferencia de las diversas edades constituía una categoría fundamental de su pensamiento histórico. La expresión *diversitas temporum* demuestra un progreso en cuanto a la forma de

Las épocas periodizan la historia cronológicamente, desde la perspectiva del presente, para incorporarla en un orden progresivo y, con ello, poder interpretarla. Por ello, de los conceptos de época de una edad determinada se puede inferir la forma en que ésta comprendía su relación con el pasado. Solamente en este contexto de presente y pasado puede explicarse la dinámica de las discusiones sobre las épocas que ha llevado a una sucesión de ideas diversas sobre principio y fin, estructura y sentido de la modernidad, pero también sobre su relación con otras épocas. La referencia al presente que es propia de toda estructuración del pasado por épocas, se manifiesta en el hecho de que, con el cambio de las experiencias actuales en el presente, varía no sólo la hechura de la modernidad, sino también el carácter de “su” Edad Media y de “su” Antigüedad, es decir, la imagen que se ha hecho de ellas una modernidad en transformación.

La formación de una conciencia de época es resultado de un discernimiento con el que una edad se delimita frente a otra y, por este camino, se cerciora de su propio lugar en el devenir del

pensar sobre el devenir histórico. La idea de una “diversidad de épocas” posibilitaba la diferenciación de un tiempo histórico propio para el que unicidad, duración y cambio eran fundamentales. La comprensión de la diversidad y otredad de tiempos pasados liberaba de los principios de la división temporal teológicos, cosmológicos y antropológicos; abría la posibilidad de dar a la sucesión de acciones y acontecimientos su propia historicidad”. [No olvidemos, con todo, que ya Cicerón, unos catorce siglos antes de la baja Edad Media, distinguía perfectamente entre diversos *tempora* con diversos *mores*, es decir comprendía la “otredad” y la diferencia entre las diversas épocas de la historia. Cf., sin embargo, sobre la pertinencia de comenzar el entendimiento de las cosas con la Edad Media y no con la Antigüedad, José Gaos: *Historia de nuestra idea del mundo*, México: FCE 1973, pp. 3ss. N. del T.]

tiempo. Esta circunstancia explica por qué una época generalmente infiere su sentido cultural y su perspectiva histórica, de su origen, e interpreta su peculiaridad a partir de sus principios: es en su origen donde se constituyen aquellos factores que la diferencian de otras épocas. A ello se refieren claramente algunas expresiones ponderativas compuestas con la palabra época: "hacer época", o "de los que hacen época"⁹ son formas de calificar ciertos acontecimientos que le dan al transcurrir histórico un giro inesperado y contundente. Tales expresiones implican un final de lo que ha venido siendo y denotan un nuevo principio. Con ellas comienza una nueva cronología, si por esto entendemos que de conceptos, como origen y fundación, se pueden derivar también las siguientes características y cadenas de acontecimientos de una época.

Fundamentalmente, la determinación de una época, en el sentido de diferenciación temporal y expresión de experiencias históricas divergentes, puede darse en una forma prospectiva y en una forma retrospectiva: como bosquejo utópico de los acontecimientos o como interpretación reconstructiva. En el primer caso, cada nuevo comienzo de una época de la historia es buscado conscientemente por los actores en cuestión, por ejemplo en el contexto de las revoluciones modernas cuya justificación frecuentemente estuvo fundada en el hecho de que con ellas debía ser procurado utópicamente un nuevo comienzo o debía ser "hecho" políticamente. Esta pretensión y *status* de un "hacer" buscado ha proporcionado a críticos de la revolución, como Edmund Burke o Jacob Burckhardt, las armas para interpretar las revoluciones como peligrosas aberraciones del camino de la evolución y la conti-

⁹ El alemán ejemplifica aquí con los adjetivos *epochal* y *epochemachend* que corresponden aproximadamente a nuestro "hacer época". Véase María Moliner: *Diccionario de uso del español*, Madrid: Gredos 1994, *sub voce* "época" [N. del T.]

nidad histórica, aberraciones que no sólo son expresión de la *hybris*¹⁰ humana, sino que, con cierta consecuencia, tienen que terminar en el terror propio de las utopías y los planes de acción realizados de manera coercitiva¹¹. No tiene uno que compartir necesariamente semejantes temores para considerar como históricamente bien fundamentado el hecho de que la conciencia temporal enfática que tienen los actores históricos de estar en concordancia con una tendencia de la época y de llevarla a cabo en la praxis, posee una enorme importancia en el sentido de la politización y del reforzamiento de la acción.

En el segundo caso, el de las épocas como interpretaciones, la retrospectiva decide sobre si a determinado acontecimiento puede o no adjudicársele la calidad de "hacer época". Ni el descubrimiento de América por Colón, ni las tesis que Lutero fija en la puerta de la iglesia de Wittenberg, hechos a los que retrospectivamente se les ha atribuido y se les atribuye aún muchas veces la importancia de acontecimientos que han hecho época, fueron considerados, en el marco de su propio horizonte temporal, como el comienzo de una nueva época. Recién la mirada retrospectiva los considera esenciales para un presente que, en el sentido de un comienzo histórico de sí mismo, se sabe todavía en una relación histórica especial con tales acontecimientos. Las épocas representan, en esa medida,

¹⁰ *Hybris* (ὑβρις) es un concepto típicamente griego que implica un "comportamiento desmesurado" y equivale, hasta cierto punto, a lo que podemos denominar, en español, "insolencia" o "soberbia". La ὑβρις implica, moralmente, una conducta delictiva. La definición "clásica" de *hybris* se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles, 1378 b. [N. del T.]

¹¹ En relación con esto, tomando como ejemplo a Burckhardt, véase el tratamiento más amplio que hago en mi *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, Gotinga 1994, pp. 134ss.

medios auxiliares imprescindibles para la creación de la propia tradición histórica: mediante ellas, se acuerdan y determinan los elementos del devenir histórico que se ven como decisivos para el propio presente.

Esta estructura doble, como bosquejos a futuro y como reconstrucciones, deja claro que las épocas existen en dos formas posibles: una, que propone un aspecto enfático y motivador; y otra que subraya su aspecto analítico e interpretativo. Las épocas, pues, por una parte, emanan de la forma en que los contemporáneos se entienden a sí mismos, cosa que se encuentra documentada en las fuentes históricas; por otra, representan instrumentos metodológicos de la investigación histórica, en los que se reflejan tanto la forma en que se entiende a sí mismo el presente, como los intereses que éste tiene en orientar históricamente su relación con el pasado, independientemente, por cierto, de la forma en que se manifiesta el entendimiento de la época en las fuentes y de la apreciación que tengan de sí mismo los actores. Estos dos niveles de concebir históricamente las épocas no tienen, de ninguna manera, que coincidir uno con otro, como lo prueba, en última instancia, el trabajo crítico y analítico que ha hecho el pensamiento histórico en relación con la forma en que se han impuesto ciertas cesuras a los tiempos pasados — mismas que, con demasiada frecuencia, no han demostrado ser otra cosa que un autoengaño de los contemporáneos quienes pretendían con ellas marcar un nuevo comienzo. Así, el trabajo crítico de la investigación histórica sobre las épocas no se ha detenido ni siquiera frente al énfasis puesto tradicionalmente en la Revolución Francesa como época, en la medida en que ha relativizado esta supuesta convulsión de la historia universal, explicándola como un complejo de acontecimientos indudablemente dispersos e, incluso, contradictorios, caracterizado lo mis-

mo por rupturas que por continuidades, por nuevos comienzos que por tradiciones¹².

Lo plausible en la categoría de "modernidad" descansaba, sin embargo, hasta el pasado más reciente, sobre la compatibilidad general entre la apreciación que tenían los contemporáneos de sí mismos, de vivir en una "nueva época", y la necesidad de orientación que sentían las generaciones subsecuentes que la interpretaban, al colocarse conscientemente en la tradición de la modernidad. Esta concordancia diacrónica entre el estrato significativo actual y el retrospectivo en relación con el concepto de modernidad, se extendía sobre todo al comienzo de la expansión europea, a la revolución informativa y comunicativa como consecuencia de la impresión de libros y del surgimiento de nuevos medios, a las nuevas formas de dominio nacional-estatal que se habían venido formando desde el siglo xvi, o, finalmente al surgimiento de la división confesional, fenómenos todos ellos cargados de significado como épocas, tanto por los contemporáneos de la temprana modernidad como también por los intérpretes de los siglos xix y xx, y, por lo mismo, plenos de una enorme valía cultural. La crisis que puede constatararse poco a poco en el concepto de modernidad como categoría sólida de la investigación histórica, se manifiesta sobre todo en el hecho de que estas evidencias diacrónicas de su importancia, capaces de crear consenso, comienzan a desgastarse: la hegemonía específicamente moderna de Europa parece hoy, a la vista de un avanzado proceso de globalización, cada vez más problemática, porque amenaza con allanar las diferencias y tradiciones con las que las culturas no europeas intentan afirmar su especificidad. Con ello surge, al mismo tiempo, la presión por sustituir el esquema interpretativo dualista, que asignaba a Europa o "a Occidente" un papel especial en la historia de la modernidad

¹² Acerca de esto, Schulze: *Einführung...* (como nota 6), p. 78.

frente a todas las demás culturas, por un modelo más complejo de interculturalidad y "world history"¹³. La revolución mediática digital de nuestro presente arroja las preguntas de en qué medida las formas de comunicación específicas de la modernidad y el modelo de vida pública y sociedad civil fundado por ellas habrá de seguir existiendo, en general, en el futuro, y de si en lugar de ello no se está dibujando un modelo político y de comunicación que deje tras de sí esta herencia de la modernidad. El proceso incesante de secularización y de pluralización religiosa y, en general, la desaparición de la fuerza innovadora histórica y de la importancia cultural de la religión, hacen aparecer la división confesional, que tantas y dramáticas consecuencias tuvo al comienzo de la modernidad, bajo una nueva luz. A la vista de semejantes desplazamientos de la experiencia de la modernidad, se plantea la pregunta de si se puede entender aún nuestro presente como una actualización de aquellos procesos que comenzaron "alrededor de 1500", o de si no hemos ya entrado en una edad cuyo perfil comienza a dibujarse precisamente en la negación de factores específicamente modernos del devenir histórico. En todo caso, parece anunciarse una disminución de la fuerza de orientación histórica de la categoría de "modernidad". A este estado de la cuestión corresponden los intentos cada vez más numerosos, dentro de la ciencia misma, por volver a ser consciente de sus adelantos y de sus límites, y la pregunta, ligada con ello, de si la distinción diacrónica

¹³ En relación con los retos del pensamiento histórico ligados a ello, véase Jörn Rüsen (ed.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999. Un panorama de los más recientes conceptos de la *world history* y de la pregunta por la periodización, ligada a ellos, lo ofrece William A. Green: *Periodization in european and World History*, en *Journal of World History* 3 (1992), pp. 13-53.

que ha manejado hasta ahora el concepto de modernidad, es convincente todavía hoy¹⁴.

2. LAS ÉPOCAS COMO ARREGLOS DE FACTORES ESTRUCTURALES DE ORDEN Y DESARROLLO.

Más allá de la diferenciación diacrónica de unidades históricas de tiempo vinculada con los esquemas por épocas, éstas representan también un *trabajo de ordenación estructural*, en la medida en que hacen reconocibles arreglos específicos de factores de desarrollo histórico. Más allá de la cronología y la diacronía del transcurrir temporal, se preocupan siempre también por un *estrato sincrónico profundo* de la realidad histórica, es decir, del contexto específico en el que se relacionan los factores de una época histórica y a través del cual se destacan frente a otras épocas. Con las determinaciones de época se vinculan, generalmente, ciertas ideas sobre cómo se comportan entre sí, dentro de cada una de las épocas, segmentos o esferas de la realidad histórica; qué elementos dominan y a qué factores conviene el papel de avanzada. Aquí se trata, pues, menos de la sucesión de los estadios en que se desarrollan las épocas, que de la yuxtaposición de los elementos estructurales de ellas, mismos que se arreglan cada vez en su paso de una época determinada a otra. Se podría hablar, entonces, de una nueva época, siempre que, con base en un cambio de las condiciones estructurales

¹⁴ Emblemático de estas discusiones es un fascículo de la recién fundada *Revista vienesa para la historia de la modernidad* (*Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*) que lleva como título la interrogante: "NeuZeit?" (2001, fascículo 2). Ahí se habla de una "deconstrucción", que se perfila ya, del concepto de modernidad que se habría venido mostrando cada vez más incapaz de poner en la mira las necesidades de orientación del presente.

generales en ámbitos centrales de la vida humana, se lleven a cabo transformaciones y traspolaciones, de tal suerte que a causa de esta reestructuración de los factores fundamentales del ordenamiento, el carácter de la forma de vida comience a cambiar de una manera total y duradera.

Un conocido ejemplo de una concepción de época para la que semejantes arreglos de los factores estructurales de ordenamiento son de vital importancia, podría ser la teoría marxista de los modos de producción sucesivos, en los que la relación entre las condiciones de producción y las fuerzas productivas se organizan de nuevo cada vez. Pero también en la teoría de la modernización de Max Weber se encuentran ideas formalmente comparables de una transformación estructural de las fuerzas que dominan los modos de vida. La pérdida de su significado cultural tradicional produjo, para Weber, consecuencias "que hicieron época" en relación con el carácter de la forma de vida humana en general, puesto que descansa, desde entonces, sobre nuevas bases específicamente racionalistas y religiosamente "desencantadas"¹⁵.

Pero también la investigación de la modernidad temprana ha puesto de relieve características estructurales y constelaciones esenciales que distinguen esta época y la diferencian claramente de otras unidades de tiempo. Entre ellas se cuentan la preeminencia de una sociedad rural contemporánea y un crecimiento paulatino de las ciudades; un predominio del latifundismo de la nobleza que va siendo lentamente relativizado por el ascenso de grupos burgueses, profesiones y élites funcionales; la formación del Estado premoderno sobre la base externa de la soberanía territorial y la interna del monopolio de poder estatal; la expansión de las fuerzas europeas a nivel ultramarino y la internacionalización del comercio; el despliegue de métodos, disciplinas y formas de la crítica

¹⁵ Más detalles acerca de esto en Jaeger (como nota 11), pp. 182ss.

basados en la experimentación y las ciencias naturales; una alfabetización incipiente, con tendencia a aumentar, etcétera, por sólo mencionar algunos de los arreglos de los factores de desarrollo. Con ello hemos señalado un conjunto de características estructurales de las sociedades y Estados temprano-modernos que hacen identificable esta época como un período coherente en sí mismo, tanto frente a la Edad Media¹⁶, como frente a la modernidad de los siglos XVIII y XIX, basada en la industrialización, la Ilustración política, el liberalismo temprano y los movimientos nacionales emergentes¹⁷.

Hay muchísimos ejemplos de cómo, dentro de los conceptos de la investigación, son tematizados y distinguidos los fundamentos estructurales de la historia moderna. Un modelo de sociedad socio-histórico opera normalmente con la diferenciación de las condiciones estructurales generales de la historia moderna en los ámbitos de la economía, la vida social, el dominio político y, finalmente, la cultura. En el fondo está la idea de que, más allá de la esfera de los acontecimientos, está una esfera de factores estructurales condicionantes y de grandes complejos sociales de evolución histórica cuya constelación en relación de unos con otros cambia muy lentamente en el devenir de las épocas. Ahí caben, por ejemplo, los procesos de urbanización y de configuración interna del

¹⁶ Un significativo ejemplo medievístico de trabajo con la idea de los órdenes estructurales es, por ejemplo, la interpretación que hace Georges Duby (*Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*, Frankfurt am Main 1986) de la época feudal como de un arreglo tripartito de la sociedad medieval. [Otro estudio fundamental de tipo "tripartito" lo constituye el ensayo de Arno Borst: *Bárbaros, herejes y artistas. Mundos de la Edad Media (Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters)*, Múnich / Zürich: Piper 1988. N. del T.]

¹⁷ Rudolf Vierhaus: "Vom Nutzen und Nachteil des Begriffs 'Frühe Neuzeit'. Fragen und Thesen", en R. V. et al. (eds.), *Frühe Neuzeit – Frühe Moderne? – Forschungen zur Vielschichtigkeit von Übergangsprozessen*, Göttinga 1992, pp. 24ss.

Estado; la formación paulatina de un aparato burocrático y administrativo estatal con tareas regulativas e intervencionistas; la tendencia a la profesionalización de los oficios y grupos de oficios modernos; procesos de industrialización, de aparición del trabajo remunerado, así como de la concentración de capital en manos de las grandes empresas. La capacidad que tiene un modelo teórico socio-histórico como éste, de explorar épocas, consiste en que califica estructuralmente la modernidad, como época, en un estadio analítico y, con ello, la delimita frente a estructuras de época, como la Edad Media, dispuestas de otra manera; del mismo modo que antes se calificaba la orientación histórica según las cadenas de acontecimientos de la historia política.

Se puede lograr una diferenciación comparable de características estructurales específicas de una época y de factores condicionantes de la historia moderna, si se parte de "conceptos clave" de la historia más reciente en el sentido de una disciplina de investigación y, con ellos se interpretan los procesos estructurales que trascienden la modernidad como modernización, secularización, revolución, legislación, civilización o disciplina social¹⁸. Lo que tienen en común esos modelos de interpretación debe verse en el hecho de que operan con conceptos de variaciones estructurales trascendentes de larga duración, que dan a la modernidad una especificidad de época y la hacen reconocible como un arreglo único de factores generales de ordenamiento. Con ello la modernidad se hace reconocible como una constelación de condiciones estructurales básicas, en la que se encuentra fundamentada su es-

¹⁸ Schulze: *Einführung...* (como nota 6), pp. 60-93. Una orientación semejante según conceptos clave pragmáticos de investigación, como reconstrucción estructural analítica de elementos fundamentales de la historia moderna, distingue una introducción más reciente en la modernidad temprana: Anette Völker-Rasor: *Frühe Neuzeit*, Múnich 2000, pp. 293ss.

pecificidad. Dicho de manera general: la historia experimenta en la sucesión de sus épocas una evolución de forma fundamental, en la medida en que se mudan y reconstruyen nuevamente el orden de sus factores esenciales de desarrollo y sus fuerzas dinámicas: religión e iglesia en su relación con el individuo y el Estado; las ciudades en su relación con el campo; los Estados nacionales emergentes en sus relaciones políticas internacionales dentro de un sistema estatal que los abarca; los grupos económicamente activos en sus intercambios cada vez más tramitados por el mercado; los grupos políticos, partidos y movimientos en su relación con el centro monárquico.

3. INTERCULTURALIDAD — LAS ÉPOCAS COMO DIFERENCIACIONES DE LO PROPIO Y LO AJENO

Un elemento más entre los conceptos de época debe verse en el hecho de que están basados en concepciones de una *diferencia y especificidad cultural, es decir, en concepciones de interculturalidad y de relación entre las culturas*. En este sentido, también el concepto de modernidad sugiere una determinada relación entre Europa y el resto del mundo, e implica una diferenciación entre lo propio lo ajeno, porque precisamente al comenzar la modernidad entraron en contacto por primera vez a escala histórico-mundial culturas y estadios culturales, lo que trajo consigo experiencias novedosas de otredad y diferencia para las que no había antecedentes¹⁹.

¹⁹ En relación con los retos teóricos, metodológicos y empíricos de una historiografía y una historia de la modernidad abiertas intercultural y transculturalmente, véase Jürgen Osterhammel: *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Göttingen 2001.

Desde que se empleó por primera vez en el siglo xvii, el discurso acerca de la "edad moderna" (*Neuzeit*) se refiere sobre todo a la historia de Europa. Se trata de una categorización de la evolución histórica que está diseñada para la situación de las experiencias específicamente europeas. El concepto de "edad moderna" (*Neuzeit*) surge en el momento de la historia universal en el que, con el descubrimiento de América, comienza la expansión de Europa hacia el resto del mundo, y periodiza esta relación entre el centro europeo y la periferia extraeuropea, tomando como base acontecimientos y cesuras relevantes de las épocas de la historia de Europa. En ese sentido, el concepto de modernidad tenía inherente, desde el principio, un eurocentrismo ya sea oculto, abierto o incluso reflexivo, que sometía la historia de las demás culturas no occidentales a los criterios y periodizaciones de la historia moderna europea. El concepto de modernidad también remite siempre, por lo tanto, a la "historia universal de Europa".

Desde hace algunos años ha venido creciendo la sensibilidad para comprender que, en el horizonte de semejante conciencia de época, no se puede desarrollar un entendimiento adecuado de la historia extraeuropea, pero ni siquiera de la historia de Europa propiamente dicha; y también para comprender que de lo que se trata es de abrir las estructuras de época dominantes de la modernidad, en el marco de una comparación transcultural reflexiva, para poder tener en cuenta las diferencias en los ciclos evolutivos, las dinámicas evolutivas y las direcciones de la evolución²⁰. "Can a periodization contrived by Europeans for the study of European history provide a meaningful structure for the study of world history?"²¹ — En esta pregunta escuchamos el eco de la tarea princi-

²⁰ Primeros ensayos a este respecto se encuentran, en relación con la historia de la modernidad temprana, en Völker-Rasor (como nota 18), pp. 429ss.

²¹ William A. Green: "Periodization in European and World History", en *Journal of World History*, 3 (1992), p. 40. Curiosamente, sin embargo, también

pal de una determinación de modernidad interculturalmente abierta, tal como lo persigue programáticamente, por ejemplo, el *Journal of World History*, que aparece desde 1989, en la medida en que se plantea el desafío de una nueva historia universal, más allá de una modernidad sobredeterminada por Europa. En este contexto se trataría, sobre todo, de poner en relación diferentes formas del pensamiento histórico y de percepción mutua de los procesos históricos para, con esta intermediación y ampliación de las perspectivas temporales, lograr estructuras de época más complejas de lo que permitiría el continuar con una orientación unilateral, basada en el horizonte conceptual y vivencial de Europa²².

Esto, desde luego, no puede significar, a la luz del papel evidentemente primordial de Europa dentro de la historia de los últimos quinientos años, sacar de foco completamente la historia europea, pues la expansión de Europa fue *la* cesura de época también para las demás culturas, aunque no haya sido simultánea para todas, sino que haya tenido lugar de manera escalonada, según el momento en que las culturas no europeas fueron cayendo en el ámbito de intereses e influencia del mundo europeo. La modernidad comenzó como un espacio de experiencias que comprendía todo el mundo, no sólo desde una perspectiva europea, sino también histórico-universal, con papeles repartidos y consecuencias diversas, donde el encuentro en un espacio integrado de variación histórica produjo las dramáticas consecuencias que

Green insiste en que recién como consecuencia de la expansión europea que comenzó con las Cruzadas, puede hablarse de una historia universal que comprenda tendencialmente a todos los pueblos y culturas "in a shared experience". De manera similar argumenta también Jerry H. Bentley: "Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History", en *American Historical review* 101 (1996), pp. 749-770.

²² Jörn Rüsen: *Westliches Geschichtsdenken...* (como nota 13).

conocemos para los pueblos no europeos. Con la llegada de la modernidad, todas las regiones del mundo se convirtieron, sucesivamente, en ruedas de un proceso cuya música fue tocada, durante mucho tiempo, principalmente para Europa. Su especificidad debe verse, bajo el punto de vista de las relaciones interculturales, precisamente en el hecho de que con la modernidad surgió un sistema mundial interdependiente, en el que el desarrollo de la historia y la cultura europeas tuvo consecuencias inmediatas para todas las demás culturas²³.

Visto así, no nos podría convencer ninguna historia de la modernidad que se abstraiera del papel primordial que juega específicamente Europa como época. Por una parte, las culturas no europeas sólo pueden comprender su historia de los últimos quinientos años reflexionando las consecuencias e influencias que han provenido y provienen aún de Europa, como parte integrante esencial de sus propias historias. Pero, por otra, significa también que Europa sólo puede ser consciente de su propia historia moderna teniendo en cuenta esta dimensión intercultural. Una comprensión histórica de sí misma sólo la puede lograr en la medida en que repiense, en el marco de una historia de relaciones y transferencias, las consecuencias de su peculiar desarrollo para con las culturas no europeas —en especial y sobre todo las consecuencias

²³ Green da un panorama sobre los nuevos intentos por comprender este contexto intercultural dentro de la "world history". Llama la atención que Green, desde la perspectiva de la historia universal, relativice la importancia del umbral entre las épocas que tuvo lugar alrededor del 1500, para sugerir que deben verse como más importantes los umbrales del siglo x y del xviii, y con ello, otorgarles más bien a las Cruzadas la importancia de un inicio que se convertiría en un desarrollo de siglos, en el que todos los países de este mundo fueron cayendo cada vez más en el ámbito de influencia político y económico europeo. Green: *Periodization* (como nota 21), pp. 52s.

devastadoras—, y en que exponga su especificidad histórica a la experiencia contrastante de otras culturas y formas de vida. Podría ser ejemplar, en vista de la realización de una perspectiva ampliada de esa manera, pensar en una historia de la expansión europea que se ha convertido tanto para Europa como para las sociedades no europeas, desde el siglo xvi, en constitutiva para el desarrollo de la modernidad. En esta historia tendría que inscribirse sistemáticamente la percepción de los pueblos y culturas no europeos que estuvieron sometidos o expuestos a la expansión europea. El fenómeno histórico perdería, en el curso de esta ampliación de perspectivas, su univocidad anterior para dejar al descubierto un encuentro intercultural extraordinariamente cargado de violencia y de conflictos. Éste tendría que ser interpretado y dilucidado desde perspectivas diversas para poderse convertir en un acontecimiento de la modernidad en el que ambos lados pudieran reconocerse. En la superación de una percepción eurocentrista del devenir intercultural y transcultural se transformaría también cualitativamente el carácter que tiene la modernidad como época, sin perder, al mismo tiempo, la referencia dominante a la historia europea.

Este reconocimiento de la necesidad de perspectivas de investigación que abarquen a todas las culturas determinó ya los conceptos teóricos y de investigación de la historia europea que dominaron la discusión a principios del siglo xx. Ya la obra de Max Weber en materia de sociología de la religión e historia universal, o también el programa de una "síntesis cultural" desde el punto de vista del europeísmo, de Ernst Troeltsch, compartían el convencimiento de que sólo se podía considerar analíticamente la evolución peculiar y la especificidad histórica de Europa, o de Occidente, sobre la base de una perspectiva de investigación comparada interculturalmente que no atrofiase el resto de las culturas, convirtiéndolas en fenómenos marginales de la historia universal de Europa propiamente dicha. Más bien tendrían que hacerse

valer como realizaciones autónomas de la cultura humana frente a las cuales se delinee más claramente la especificidad de la cultura europea. Este giro intercultural de las humanidades modernas tuvo lugar de la mano con la experiencia de una ruptura en la historia moderna como época y con una profunda crisis de sentido de la cultura occidental de corte burgués. A la vista de esta crisis de tradiciones culturales europeas surgió la necesidad de cerciorarse nuevamente de ella a la luz de la diferenciación reflexiva de la historia de otras culturas.

Este impulso comparativo, tan productivo en la crisis cultural del temprano siglo xx, siguió vivo en la historia social desde los años sesenta, al principio bajo auspicios fuertemente determinados por las tendencias teóricas de modernización, acompañado de una fuerte carga normativa del modelo occidental de democracia y de sociedad. Hasta ahora se ha mantenido este giro de civilizaciones y culturas comparadas como un rasgo fundamental de la historia social más reciente, y ha llegado a convertirse en un instrumentario analítico de enorme valor práctico y metodológico de la investigación, no obstante haber cedido, tanto la euforia de los años sesenta y setenta por las teorías modernizadoras, como la orientación unilateral hacia pretensiones explicatorias de modelos teóricos macrosociológicos, ante una mayor apertura frente a otros principios, incluso también determinados humanísticamente²⁴.

²⁴ H.-G. Haupt / J. Kocka (eds.): *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main / Nueva York 1996; Hartmut Kaelble: *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main / Nueva York 1999; H. Kaelble / J. Schriewer (eds.): *Vergleich und Transfer*, Frankfurt am Main / Nueva York 2002; H. Kaelble / J. Schriewer (eds.): *Diskurse und Entwicklungspfade. Der Gesellschaftsvergleich in den Geschichts- und Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main / Nueva York 1999; Osterhammel: *Geschichtswissenschaft...* (como nota 19).

Sin embargo, ¿cómo puede mediar un carácter cada vez más intercultural e internacional de las perspectivas, en el que giros de corte eurocéntrico o, incluso, puramente histórico-nacionalistas ya no parecen plausibles y las culturas se interconectan en un espacio vivencial transeuropeo, con el peculiar papel, específicamente moderno, de Europa?²⁵ Que ambas perspectivas no deben excluirse mutuamente, queda claro aunque no sea más que por el hecho de que es precisamente la tendencia fuertemente comparativa de la investigación histórica la que ha hecho posible poner en la mirada de manera más compleja que hasta entonces, el curioso papel excepcional de Europa desde el comienzo de la modernidad. Se hace énfasis, además, en que no solamente es un punto de partida y de referencia obvio de la historia más reciente, en el sentido de una disciplina de investigación, sino también inevitable y, por añadidura, heurísticamente fructífero²⁶. La calidad que tiene la modernidad como época, queda ligada, en cuanto a la perspectiva, al muy particular desarrollo de Europa, sin que, con ello, tuviera que ser aceptada también una actitud de superioridad moral. Más bien se trata de una comparatística histórica a la que le interesa la

²⁵ Programáticamente acerca de la necesidad de una perspectiva paneuropea más allá de la suma de las historias nacionales individuales, véase Wolfgang Schmale: "Europäische Geschichte als historische Disziplin. Überlegungen zu einer ›Europäistik‹", en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 46 (1998), pp. 389-405.

²⁶ Así lo piensa, por ejemplo, Winfried Schulze: "Von den großen Anfängen des neuen Welttheaters". Entwicklungen, neuere Ansätze und Aufgaben der Frühneuzeitforschung", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 44 (1993), p. 16: "Donde quiera que en el mundo —y, precisamente, también fuera de Europa— se habla del fenómeno del cambio social complejo, se remite siempre a la modernidad temprana, cada vez más, incluso por parte de los no historiadores. Pero ¿a cuál modernidad temprana? La respuesta sólo puede ser: a la modernidad temprana europea".

especificidad histórico-moderna del “milagro europeo”, acuñada como alternativa de la fijación histórica en una tradición de la historia universal de Europa que se ha vuelto dudosa. Para la investigación histórica se dibujan nuevos caminos de explicación, en la medida en que el papel vanguardista de Europa no se deduce de manera lineal de la especificidad de un rasgo esencial explicado desde un principio en vista de la racionalidad occidental, sino que se aclara recurriendo a un encuentro históricamente contingente de factores de desarrollo muy diversos. El peculiar camino de la Europa moderna, visto así, es resultado de una exitosa solución de problemas, crisis y desafíos que se plantearon a los Estados y sociedades europeos desde la temprana modernidad, que hizo época. Se cuenta aquí tanto la solución de las crisis poblacionales desatadas por las epidemias de peste de la Baja Edad Media y la temprana modernidad —solución que creó las bases para un crecimiento demográfico con el que se introdujo, prácticamente, la época industrial—, como el tránsito de una economía de subsistencia a una producción de excedentes, orientada al mercado, que no sólo liberó fuerzas de trabajo en el sector agrario, sino que también ofreció condiciones favorables de ascenso, dentro de las florecientes ciudades, a la burguesía que emergía como base de la escala social. Como otras respuestas exitosas a los desafíos de la historia europea, podemos aducir la formación de los Estados de la modernidad temprana, que, sobre la base de un novedoso poder disciplinario, adoptaron nuevas funciones de dominio, ordenamiento y administración, y crecieron conjuntamente constituyendo un sistema estatal competitivo de cuya naturaleza conflictiva resultó una enorme dinamización histórica hacia el interior y el exterior; además, un proceso de individualización social, económica, jurídica y cultural, en el marco de una forma de vida de corte burgués, que liberó nuevas formas de desigualdad social, pero también notables energías de transformación y posibilidades de libertad dentro de

una sociedad que se pluralizaba²⁷. Seguramente podríamos mencionar aún más respuestas exitosas de las sociedades europeas para poder explicar el camino tan especial de Europa en la historia de la modernidad: piénsese, por ejemplo, en las sangrientas guerras de religión y civiles que acompañaron al proceso de pluralización religiosa y a la implantación del principio de tolerancia; o en la tendencia a dirimir jurídicamente los conflictos de intereses sociales y políticos, que se hizo notoria, dentro de la historia de violencia y protesta, desde la modernidad temprana.

A un concepto de modernidad sólido se le podrá exigir, en el futuro, que equipare la especificidad del peculiar camino europeo que se dibuja en factores complejos como éstos, no sólo en una perspectiva comparativa, sino también en interés de una historia de transferencias y relaciones interculturales, con los caminos por los que se han desarrollado las culturas no europeas, para, de esta manera, llegar a un concepto de modernidad en el que se refracten desde muchas perspectivas las culturas que estuvieron y siguen estando expuestas a las consecuencias de la historia universal europea y puedan reconocerse en su especificidad propia.

4. LA JERARQUIZACIÓN DE GRUPOS DE ACTORES HISTÓRICOS Y LA IDENTIFICACIÓN DE SUJETOS "HACEDORES DE ÉPOCA"

Como cualquier otro concepto de época, también el concepto de modernidad hace afirmaciones sobre quién "es el soporte de la acción de la modernidad y quién simplemente tiene que sufrir sus consecuencias"²⁸. Independientemente de si se contempla la

²⁷ Véase también, en relación con esto, Richard van Dülmen: *Die Entdeckung des Individuums, 1500-1800*, Frankfurt am Main 1997.

²⁸ Günther (como nota 7), col. 795.

modernidad como un proceso diacrónico o si, más bien, se le ve como un arreglo sincrónico de factores estructurales de ordenación, en cualquier caso se traslucen ciertas ideas acerca de en qué individuos o grupos sociales deben buscarse los actores que mueven la acción histórica o las fuerzas que son responsables de una determinada constelación del orden social, lo mantienen o desean transformarlo. Al mismo tiempo, se les da a estos grupos de actores un orden entre sí para ponerlos en una relación jerárquica que se va arreglando diversamente en el transcurrir de las épocas. Una ojeada a los diversos conceptos de época de la investigación histórica en especial o del pensamiento histórico en general, deja inmediatamente claro que la modernidad aparece siempre a la luz de una relación llena de conflictos entre grupos o clases sociales que se encuentran unos frente a otros en una constelación determinada específicamente por la época y persiguen sus propios intereses. Esta dimensión específica de los actores que determina las épocas, se puede explicar ejemplarmente en el marco de una comparación de conceptos metodológicos histórico-sociales e histórico-culturales: en la historia de la modernidad, determinada socio-históricamente, los actores no aparecen a nuestra vista, por lo general, como individuos inconfundibles, sino como representantes de grupos sociales y de procesos trascendentales de transformación. En el punto central de sus perspectivas heurísticas se encuentran, por ejemplo, el establecimiento moderno de la burguesía como formación social de escalonamiento múltiple; el surgimiento de nuevas elites funcionales en el contexto de los procesos de burocratización y profesionalización; la formación de clases sociales como consecuencia de la imposición del trabajo remunerado y de relaciones reguladas por el mercado; además, tendencias demográficas a largo plazo, consecuencias de la urbanización y muchas otras cosas. Frente a esto, las corrientes más recientes de la historia de la cultura se abocan muchas veces más a los hombres concretos como actores de la historia moderna o a su

vida cotidiana, en contextos biográficos y sociales panorámicos en los que no funcionan como representantes anónimos de estructuras que trascienden las épocas, sino que son comprendidos como sujetos individualizables. Completamente en este sentido, una conocida reconstrucción, orientada histórico-culturalmente, de las formas de vida de la modernidad temprana entre 1500 y 1800, se aboca “a la forma de vencer los problemas elementales de la vida, a las estaciones capitales de la existencia humana, a las formas de la socialidad (*Sozialität*), así como a los valores, normas y mentalidades que han determinado la vida abierta u ocultamente”²⁹. Se trata aquí, pues, menos de contemplar sujetos históricos en su forma de vida diaria como órganos, víctimas y responsables de las funciones de las fuerzas de desarrollo de la historia moderna — mismas que, desde el punto de vista retrospectivo y teniendo en cuenta los intereses reconstructivos del presente, pudieran parecer relevantes —, que de observar a los individuos en el contexto originario de sus propias relaciones y ordenamientos lógicos para, partiendo de ahí, determinar la especificidad de la acción humana propia de la época y describir su relación con el presente.

Si observa uno estos dos conceptos de investigación bajo puntos de vista modernos o de teoría de las épocas, llama la atención que el sentido específicamente moderno de la acción humana — que no ha de confundirse con el sentido de la acción de los sujetos — se produce, para el punto de vista socio-histórico recién en la retrospectiva de un presente posterior, mientras que el punto de vista histórico-cultural insiste en que este contexto lógico de la historia moderna producido *a posteriori* no sólo oculta la intención de la acción y la intención propia de los actores, sino que también pierde de vista la especificidad histórica de las épocas pasadas (en

²⁹ Paul Münch: *Lebensformen in der Frühen Neuzeit. 1500-1800*, Frankfurt am Main, 1996, p. 20.

el ejemplo aducido, la intención de las acciones de los hombres de la modernidad temprana): "Constantemente acecha el peligro de reducir la época, arbitraria y unilateralmente, de sus metas, definidas de tal o cual manera, a una línea de desarrollo que se supone dominante. La perspectiva del siglo XIX, tan arraigada en su época, no hace, por lo demás, sino impedir o enturbiar una mirada imparcial a la modernidad temprana"³⁰.

¿Qué significa aquí "mirada imparcial"? No significa, desde luego, que la especificidad de las épocas pasadas se pueda apreciar en las fuentes mismas sin ayuda de interpretaciones reconstructivas. "Imparcial" sólo puede significar entonces, enriquecer la reflexividad reconstructiva de la interpretación del cambio histórico que tiene como meta las épocas pasadas, con una heurística de lo ajeno en la que encuentren su lugar tanto la perspectiva propia como el horizonte de acción y de sentido de las formas de vida

³⁰ Münch: *Lebensformen...* (como nota 29), pp. 16s. Aquí queda claro por qué no es ninguna casualidad que el punto de vista vivencial y microhistórico sobre los contextos vitales concretos de los actores sociales se haya establecido sobre todo en la historia de la modernidad temprana, pues ésta es considerada "campo privilegiado de esta veta de investigación" (Schulze: "Von den großen Anfängen..." (como nota 26, p. 13). La historia social, en cambio, enfocaba su interés, sobre todo, en la historia del siglo XIX, y ponía el acento en el papel de los procesos estructurales más allá de los actores que se podían situar o concretizar socialmente. Frente a esto, se desarrolló el paradigma de la historia vivencial como pregunta por los potenciales y recursos culturales de los grupos concretos de actores, con los que fueron retomados ciertos desafíos específicos de la época, esencialmente en contextos de investigación de la historia moderna temprana, porque allí la divergencia entre las perspectivas de investigación del presente y las perspectivas de intención de los actores contemporáneos eran contundentes y el trabajo metodológico sobre las experiencias de la otredad cultural, mucho más urgente.

pasadas para poder explicarse metodológicamente. Con ello se sustituiría la reflexividad sencilla de las determinaciones de las épocas históricas, por una doble, lo que la potenciaría notablemente. Los conceptos de época tienen que ser abiertos en la misma medida en dos sentidos: por una parte, frente al conocimiento retrospectivo de las generaciones posteriores por los costos y consecuencias de la acción de los actores históricos; por otra, frente al horizonte lógico, que no tiene que ser de ninguna manera idéntico al anterior, de los sujetos mismos de las acciones pasadas, cuya autocomprensión histórica no debe alterarse por los conceptos de época del presente, sino más bien ser explicados y utilizados como correctivos de nuestros propios prejuicios y como ampliación de nuestra perspectiva heurística. En este caso, la modernidad ganaría reflexividad y complejidad y, al mismo tiempo, se evitaría la pérdida de perspectiva entre presente y pasado, cuando la historia se atrofia en mero eco del presente y sus épocas sólo pueden ser percibidas como construcciones arbitrarias y artificiales del presente a las que no corresponde ninguna realidad.

5. LA “PROCESUALIZACIÓN” DE LOS DESARROLLOS HISTÓRICOS.

LAS ÉPOCAS COMO DETERMINACIONES DE DIRECCIÓN Y TENDENCIA

Las diferenciaciones diacrónicas entre cada una de las épocas se vinculan generalmente con teorías del desarrollo histórico que, en una versión enfatizadora de la modernidad, han aparecido como ideas de progreso o teorías modernizantes; en una versión crítica de la modernidad, en cambio, como teorías del capricho cultural y de la individualidad de las épocas pasadas, o, incluso, acuñadas desde una perspectiva de la crítica de la cultura, como teorías de la

decadencia de la modernidad³¹. Esas diferenciaciones tienen por base criterios que distinguen entre premodernidad y modernidad (*Moderne*), tradicionalismo y edad moderna (*Neuzeitlichkeit*) que se pueden referir a muy diversos tipos de diferencias: por ejemplo, a la diferencia entre religión y ciencia como fuerzas que compiten por la forma de vida del hombre, o a la diferencia entre una cultura premoderna todavía no plenamente diferenciada funcionalmente y las esferas de valores racionalmente autónomos de las formas de vida modernas. La modernidad como época, vista sobre este fondo, se convierte en un suceder procesual (*Prozessgeschehen*) que se lleva a cabo entre el principio y el final de este espacio de tiempo y que procesa, durante todo ese tiempo, los cambios correspondientes. De acuerdo completamente con esto, se ha pedido interpretar la época de la modernidad a partir de la dinámica de cambio que la caracteriza y de los procesos de transformación que le son inherentes. Esto no la detendría en un espacio estático con un principio y un final definidos, sino que la convertiría en un suceder procesual dinámico cuyas fuerzas motrices y tendencias podrían estar claramente determinadas:

En la historiografía se ha impuesto normalmente la tendencia a colocar determinados problemas o procesos en el centro del interés, independientemente de los límites tradicionales de las épocas. Casi todas las investigaciones que se conciben modernamente son conceptos procesuales (*Prozessbegriffe*), por ejemplo, conceptos como “formación de Estados nacionales”, “modernización”, “industrialización”, “disciplinación social” o cronologización [...] De ahí se sigue que, en la investigación concreta, debería hablarse mucho más de “procesualización” que de “periodización”. Así se daría más fácilmente la oportunidad de

³¹ Véase a este respecto, Richard van Dülmen: *Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben*, Colonia 2000, pp. 43ss.

reconocer los objetos en su contexto y en su variación histórica sin dejarse desviar por los límites tradicionales de las épocas³².

Este elemento de la procesualización es de central importancia para la periodización histórica, puesto que la fertilidad heurística de los conceptos de época como medios operativos de la interpretación histórica se decide, esencialmente, por su capacidad de poder nombrar con precisión las determinaciones del transcurrir histórico, esto es, líneas de evolución, tendencias, fuerzas motrices, cesuras, aceleramientos, retardamientos, etcétera, y, con ello, poder poner en la mira la historicidad de la praxis vital humana como un proceso en el tiempo.

En la investigación histórica se han desarrollado numerosos procedimientos metodológicos que pueden cumplir con esta procesualización de la modernidad. Entre ellos se cuenta el trabajo con conceptos clave generales que deben demostrar su utilidad en el trabajo con las fuentes, y sirven para concentrar los fenómenos polimorfos que van surgiendo, en determinaciones de tendencia de la historia moderna, y, al mismo tiempo, para incluirlos en un contexto dinámico de los sucesos³³. Se trata de categorías de un proceso de cronologización y dinamización que expresan la dinámica de cambio de las sociedades modernas como su estructura

³² Schulze: *Einführung...* (como nota 6), pp.32ss. Véase también Winfried Schulze: "Das Wagnis der Individualisierung", en Th. Cramer (ed.), *Wege in die Neuzeit*, Múnich 1988, p. 271. Por "procesualización de los conceptos de periodización" debe entenderse "un procedimiento abierto de análisis histórico de presumibles factores y procesos que deben perseguirse en su génesis y desarrollo específicos, independientemente de los límites tradicionales de las épocas".

³³ Ejemplos de este trabajo con conceptos clave explícitos los ofrecen Schulze: *Einführung...* (como nota 6), pp. 60ss., así como Völker-Rasor (como nota 18), pp. 293ss.

fundamental de época. Conocidos ejemplos de ello son los conceptos macrohistóricos de la individualización que apuntan a la separación de los individuos de los órdenes sociales, en el caso de la modernidad temprana, sobre todo de los órdenes determinados por la clase social y la familia³⁴; además, los modelos de interpretación y de desarrollo de la modernización, de la legislación³⁵, del aburguesamiento³⁶, de la "cientifización"³⁷, de la confesionalización³⁸, de la nacionalización de los Estados y del sistema internacional de Estados³⁹ o, finalmente, de la disciplinación social⁴⁰. Aunque tales conceptos fundamentales, cuya lista podríamos completar, pueden encerrar en sí el peligro de extender demasiado su pretensión trascendental de interpretar las épocas y, con ello, perder su efecto práctico para la interpretación de fenómenos concretos de la historia moderna, son, en realidad, de gran utilidad en

³⁴ Van Dülmen: *Entdeckung...* (como nota 27); Schulze: "Das Wagnis..." (como nota 32).

³⁵ Michael Stolleis: *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Múnich 1988-1999.

³⁶ Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Múnich 1987ss. pp. 202ss.

³⁷ Winfried Schulze: "Gerhard Oestreichs Konzept ›Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit‹", en *Zeitschrift für Historische Forschung* 14 (1987), pp. 232ss.

³⁸ Más al respecto, en Johannes Burkhardt: "Frühe Neuzeit", en R. van Dülmen (ed.) *Das Fischer Lexikon 'Geschichte'*, Frankfurt am Main, 1990, pp. 366ss.

³⁹ Dieter Langewiesche: "Neuzeit, Neuere Geschichte", en R. van Dülmen (como nota 38), pp. 386-405.

⁴⁰ Sobre esto, véase Günther Lottes: "Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte", en *Westfälische Forschungen* 42 (1992), p. 71; Schulze: "Gerhard..." (como nota 37).

cuanto a la teoría de las épocas, pues dinamizan las periodizaciones, señalan direcciones de cambio y llenan de contenido la categoría de la modernidad. Un desafío teórico especial debe verse en el hecho de que procesos absolutamente diversos se sobreponen y se colocan en una compleja relación unos con otros, misma que, igualmente, requiere de modelos de interpretación propios que sean adecuados para reproducir esta complejidad nuevamente en forma teórica.

Sobre la base de tales categorizaciones, la modernidad se "procesualiza" en un contexto transformacional dinámico de desarrollos dirigidos, que se puede describir como una red flexible de relaciones históricas "de...a"⁴¹: *de la economía agraria a la industrialización; de la sociedad de estamentos a la sociedad burguesa; del Estado medieval de dependencias personales al moderno Estado social y de instituciones; de los derechos hereditarios a los derechos fundamentales; del bien común al provecho individual como motivación del quehacer económico; del derecho estamentario y de autodefensa (Fehderecht) al monopolio de autoridad y facultades del Estado; de la Iglesia unitaria medieval a la pluralidad confesional, etcétera*, por sólo mencionar algunos ejemplos de tales relaciones "de...a", dentro del concepto de época de la modernidad.

6. LA PERIODIZACIÓN COMO UN DIFERENCIAR INTERNAMENTE LA ÉPOCA DE LA MODERNIDAD

Los conceptos de época sirven para la periodización de los decursos históricos; esta tarea de estructuración cronológica y diferenciación interna se plantea en tres diferentes niveles⁴²:

⁴¹ Un ejemplo de esto lo ofrece Schulze: *Einführung* (como nota 8), pp. 94ss.

⁴² Los conceptos de diferenciación interna de la periodización minuciosa de las épocas no son algo específico de la modernidad; la Edad Media, como

1. En el primer nivel, se trata de las épocas en su totalidad, esto es, sobre todo de la datación de su comienzo y su fin, así como de los criterios decisivos para determinar la datación. En relación con la pregunta de cuál podría ser el momento para situar el comienzo de la modernidad, las respuestas que se han dado hasta ahora en la investigación histórica vacilan en un lapso de no menos de 500 años. A la concepción de época que data el comienzo de la modernidad "hacia el 1500"⁴³, se oponen posiciones anteriores que, o datan la formación de la estatalidad moderna ya en el siglo xiii⁴⁴, o, por el contrario, — como los representantes del concepto de la "Vieja Europa" y Ernst Troeltsch, ya antes que ellos —, desplazan el momento crucial del cambio a la modernidad, hasta los tiempos de la doble revolución, política e industrial, "hacia el 1800"⁴⁵. A esta amplitud en el lapso

sabemos, se subdivide igualmente en temprana, alta y baja Edad Media, y, en relación con la Antigüedad clásica, impera hasta hoy la división en Antigüedad griega, Antigüedad romana y Antigüedad tardía. [Cf, respecto de los conceptos de época aplicados y aplicables a la Antigüedad, el artículo "Epochenbegriffe", de Alexander Demandt, en el tomo xiii, coll. 996-1001, del *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart / Weimar 1999; véase también Wolfgang Schuller: *Einführung in die Geschichte des Altertums*, Stuttgart: Ulmer 1994 (N. del T.).]

⁴³ A este respecto, desde un punto de vista más antiguo, véase Stephan Skalweit: *Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff*, Darmstadt 1982.

⁴⁴ Erich Hassinger: *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300-1600*, Braunschweig 1964; Werner Näf: *Die Epochen der Neueren Geschichte. Staat und Staatengemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, Múnich 1970.

⁴⁵ Acerca de estos debates, véase, en particular, Ernst Walder: "Zur Geschichte und Problematik des Epochenbegriffs "Neuzeit" und zum Problem der Periodisierung der europäischen Geschichte", en *Festgabe Hans von Greyerz*,

para juzgar los umbrales de época corresponden diversos intentos de operar con tiempos desbordantes de transición entre la Edad Media y la modernidad, mismos que, por su extensión cronológica de hasta 500 años, adquieren ellos mismos rango de "época"⁴⁶.

2. Este horizonte total de la modernidad no es, sin embargo, el único marco cronológico en el que puede aplicarse la categoría de época. En un segundo nivel se extiende también a sectores parciales, de formato más pequeño, dentro de la modernidad: a los tiempos de la Revolución, por ejemplo, del absolutismo, de las guerras de religión, etc., a los que la investigación histórica atribuye igualmente la calidad de "épocas". Con ello, la modernidad se periodiza en sectores de tiempo particulares que no borran ni difuminan a la época como un todo, sino que le confieren una delicada estructura interna. Incluso el hablar sobre siglos "largos" (1517-1648; 1789-1914) y siglos "cortos" (1914-1991) remite a criterios de periodización, fundados en contenidos, que invalidan una mera cronología⁴⁷. Conceptos como "modernidad temprana" (*Frühe Neuzeit*) o "modernidad" (*Moderne*) están en primerísimo lugar para este segundo nivel de diferenciación de épocas, si se tiene en cuenta que entre las épocas parciales de la historia moderna que conceptualizan,

Berna 1967, pp. 21-47; H. E. Bödeker / E. Hinrichs: *Alteuropa – Ancien Régime – Frühe Neuzeit. Probleme und Methoden der Forschung*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1991.

⁴⁶ Skalweit, por ejemplo, interpreta el Renacimiento como un periodo de transición, entre la Edad Media y la modernidad, de 300 años: Skalweit (como nota 43), pp. 9-46.

⁴⁷ Sobre la historia del concepto de "siglo", véase también Arndt Brendecke: "Vom Zählschritt zur Zäsur. Die Entstehung des modernen Jahrhundertbegriffs", en *Comparativ* 10 (2000), pp. 21-37.

son imaginables tanto transiciones fluctuantes como también cesuras y nudos radicales con los que comienzan de manera brusca nuevos desarrollos y cambian directrices y dinámicas. En este sentido se puede decir, por ejemplo, que la Paz de Westfalia es un acontecimiento de transición con el que termina la época confesional y da comienzo la época del absolutismo.

3. Todavía dentro de este nivel de periodización de la historia moderna en épocas parciales existen, finalmente, las cesuras que articulan las épocas de cada una de las historias nacionales, mismas que son de enorme importancia en la cultura política y la simbología que da sentido a cada uno de los pueblos, y dan contorno a los paisajes de la memoria colectiva: piénsese sólo en el significado del 4 de julio en la historia norteamericana, o del 14 de julio en la francesa. En la historia alemana, las fechas que suelen nombrarse —1806, 1848, 1871, 1918, 1933, 1945, 1989⁴⁸— simbolizan una narración de la historia nacional alemana comprimida y orientada según acontecimientos que “hicieron época”, y que, en su sucesión cronológica, proporciona una imagen histórica lógica, con signos externos ampliamente aceptados por el consenso, pero política e internamente muy discutidos. Ese tipo de cesuras en las épocas sólo pueden hacerse plausibles dentro de un marco limitado, determinado generalmente de manera nacional-estatal. Incluso los años 1517 y 1648 poseen, como cesuras de la historia moderna, un altísimo

⁴⁸ 1806: Abdicación de Francisco II (símbolo del fin del “antiguo imperio”); 1848: revolución proletaria en Viena y Berlín, y promulgación de la constitución del *Reich* alemán; 1871: unificación de Alemania con Guillermo I como emperador; 1918: abdicación de Guillermo II y proclamación de la República en Berlín; 1933: Hitler es nombrado canciller por Hindenburg; 1945: fin del III *Reich*; 1989: caída del “muro de Berlín”. Cf. Antonio Ramos-Oliveira: *Historia social y política de Alemania*, México: FCE, 1952 [1973] (N. del T.).

significado solamente para el Sacro Imperio Romano Germánico, importancia que no tienen de ninguna manera para España, Francia o Italia⁴⁹.

Teniendo en cuenta lo dicho en el segundo de los mencionados niveles de diferenciación interna de épocas, a continuación se sugerirá un concepto de periodización que prevé una sutil subdivisión de la modernidad en *modernidad temprana* (hasta mediados del siglo XVIII), *modernidad revolucionaria* (hasta mediados del siglo XIX), *modernidad propiamente dicha* [*moderne Neuzeit*] (hasta mediados del siglo XX) y *modernidad globalizada* (desde el final de la Segunda Guerra Mundial). Desde luego que este concepto de periodización no debe entenderse como un esquema cronológico tieso, sino como un armazón de la interpretación histórica que debe flexibilizarse heurísticamente en más de un sentido: primero, en cuanto al declive del devenir cronológico, esto es, en cuanto a vanguardia y retraso entre sociedades diversas (por ejemplo, entre Inglaterra, Alemania o Rusia, en relación con la formación de factores esenciales de desarrollo y de tendencias modernizadoras); segundo, en cuanto a la asincronía del desarrollo de los diversos niveles estructurales (por ejemplo, el nivel económico y el nivel político); y, finalmente, tercero, en cuanto a los desarrollos especiales de época en el parangón internacional y transcultural (por ejemplo, en el sentido del "milagro europeo" o del "camino peculiar"⁵⁰ de Alemania). Además, resulta ser estrictamente necesario operar con conceptos de periodización que se transgreden y sobreponen,

⁴⁹ Sobre esto, véase Bödeker / Hinrichs: *Alteuropa* (como nota 45).

⁵⁰ Cf., acerca del "camino peculiar alemán" (*deutscher Sonderweg*) en relación con el "carácter alemán" en general, las prolifas --aunque muy interesantes-- reflexiones de Erich Kahler en *Los alemanes*, México: FCE 1977 (N. del T.).

mismos que pueden prever y fundamentar incluso los periodos de transición de más larga duración (por ejemplo, el periodo entre 1750 y 1789, o entre 1850 y 1880)⁵¹.

1. El concepto de época de la *modernidad temprana* que se ha ido formando e imponiendo recién desde los años cincuenta como denominación para el tiempo que va del siglo xvi al xviii, parte del hecho de que “alrededor de 1500”, con la coincidencia de numerosos acontecimientos decisivos, la configuración de Europa comenzó a cambiar a largo plazo y de manera profunda⁵². Supone que ya en este periodo, incluso en contraposición a lo que pensaban los contemporáneos de sí mismos⁵³, se insinúan y se dibujan las tendencias propias de la época que caracterizan en general a la modernidad y desde el siglo xviii se hicieron dominantes y típicos: podríamos mencionar aquí el proceso de formación política de los Estados, el comienzo de la revolución científica, la génesis de la economía mundial sobre la base de relaciones comerciales que se internacionalizan, la pluralización

⁵¹ A favor de estructuras cronológicas y límites de época fluctuantes, véase Walter Demel: “Fließende Epochengrenzen”. Ein Plädoyer für eine neue Periodisierungsweise historischer Zeiträume”, en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48 (1997), pp. 590-598.

⁵² Vierhaus: *Vom Nutzen* (como nota 17), p. 17. El ascenso disciplinario de la modernidad temprana puede ser visto precisamente como un exitoso modelo de autonomización y especialización dentro de la ciencia. Indicio inequívoco de lo cual es la existencia de cátedras propias, introducciones y revistas especializadas como presupuesto necesario para la independización dentro de la disciplina misma.

⁵³ A la vista de una falta de autocomprensión de la modernidad, el periodo temprano de ella representa precisamente el lapso de tiempo moderno “que no quería darse cuenta de su modernidad”. Burkhardt: “Frühe Neuzeit” (como nota 38), p. 365.

religiosa como consecuencia de la Reforma, así como, finalmente, el despliegue del individualismo. En Alemania se ha impuesto el modelo de la modernidad temprana, sobre todo frente a la idea de la “vieja Europa” de Dietrich Gerhard y Otto Brunner, en la medida en que ha acentuado la dinámica de cambio de esta época. También el concepto de la “vieja Europa” era un producto de la posguerra, pero se hacía vagamente heredera de ideas más antiguas, como las que habían sido desarrolladas por Jacob Burckhardt y Alexis de Tocqueville ya en el siglo xix⁵⁴. También llama la atención su cercanía con la teoría de la *longue durée* de Braudel, misma que también había subrayado la inmovilidad de las viejas instituciones europeas⁵⁵. La continuidad de la “vieja Europa” terminaba para Gerhard y Brunner recién con la doble revolución económica y política de fines del siglo xviii, de tal manera que la más importante falla de este concepto debe verse en el hecho de que no es capaz de valorar suficientemente los procesos de transformación que sucedían ya en el contexto del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración temprana. En la medida en que se fue dirigiendo la mirada cada vez más al significado constitutivo que tenían para la modernidad los procesos de transformación histórico-culturales, económicos y políticos desde el siglo xv, palideció también el brillo del concepto de las pesadas instituciones de la “vieja Europa”. La tendencia que se va imponiendo en la praxis de la investigación histórica, de ver la modernidad temprana como piedra fundamental de la modernidad y no minimizarla como mera fase previa de una modernidad “propiaamente dicha” que

⁵⁴ Véase acerca de esto, con mucho más detalle, Bödeker / Hinrichs: *Alteuropa* (como nota 45).

⁵⁵ Dietrich Gerhard: *Old Europe: A Study of Continuity, 1000-1800*, Nueva York 1981.

comienza recién alrededor del 1800, ha descansado en el reconocimiento de que en la modernidad temprana habían comenzado ya importantes desarrollos que imprimieron su sello a la modernidad toda. Por esta razón fueron subrayados los factores que dinamizan la formación de los Estados temprano-modernos y el capitalismo temprano "protoindustrial"⁵⁶, o el elemento progresista de la pluralización religiosa en la que parecen insinuarse ya presupuestos fundamentales de las formas de vida burguesas. Si el siglo xvi se interpreta como una época que estuvo caracterizada por un "exceso de cambios"⁵⁷, esto deja inmediatamente claro cuánto se destaca el concepto de la modernidad temprana de los intentos de adscribir todavía esta época al viejo mundo europeo de la Edad Media. No la inmovilidad, sino la "revolución" y el "cambio" fueron los que se convirtieron en las categorías que guían la investigación de la modernidad temprana, en la medida en que ésta ha acentuado las fuerzas y los desarrollos dinámicos que apuntan hacia el futuro de la modernidad.

Junto a esta marcada procesualización, otra ventaja del concepto de modernidad temprana debe verse en el hecho de que permite un análisis de configuración en el que los procesos de muchos estratos pueden ser separados y, al mismo tiempo, contemplados en la relación que guardan unos con otros con lo que puede hacerse justicia a la contemporaneidad de la inmovili-

⁵⁶ Muy claramente ya en Richard van Dülmen: "Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Ein Versuch", en *Geschichte und Gesellschaft* 7 (1981), pp. 5-41; del mismo, *Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550-1648*, Frankfurt am Main 1982; además, Peter Kriedte et al.: "Sozialgeschichte in der Erweiterung – Proto-Industrialisierung in der Verengung?", en *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995), pp. 231-255.

⁵⁷ Winfried Schulze: *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1987, pp. 292ss.

dad y el cambio. El concepto de modernidad temprana abre la mirada histórica hacia un periodo complejo de transición en el que se entrecruzan tendencias contradictorias o, incluso, opuestas, que se encuentran en tensión unas con otras. Piénsese sólo, por ejemplo, en la fijación de la sociedad estamentaria al mismo tiempo que el ascenso de la burguesía citadina; en la dominancia del sector agrario que seguía existiendo al mismo tiempo que surgía un sistema de comercio mundial y un capitalismo temprano sobre la base de una división del trabajo cada vez mayor⁵⁸.

2. Es cierto que el concepto de modernidad temprana se dirigió fundamentalmente contra el hecho de adscribir, sin más, el mundo europeo anterior al 1800 al mundo estático de la "vieja Europa", pero no en contra de adjudicarle a la revolución político-industrial del siglo XVIII un significado central dentro de la época de la modernidad⁵⁹. Completamente en esta línea se puede atribuir al siglo entre 1750 y 1850, como *modernidad revolucionaria*, un significado independiente, en el sentido de una "revolución de todas las circunstancias de la vida"⁶⁰, perspectiva que ya Jacob Burckhardt había abierto con sus "Lecciones sobre la historia de la Edad de la Revolución" (*Vorlesungen zur Geschichte des Revolutionszeitalters*), pero que también en la investigación posterior de la modernidad jugó todavía un papel⁶¹.

⁵⁸ Vierhaus: *Vom Nutzen* (como nota 17), pp. 24s.; Bödeker / Hinrichs: *Alteuropa* (como nota 45), pp. 31ss.

⁵⁹ Incluso quienes defienden la modernidad temprana, la Revolución Francesa representa el "eje central" del concepto de modernidad; Schulze: *Einführung* (como nota 6), p. 34.

⁶⁰ Werner Conze: *Die Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht*, Colonia 1957, p. 9.

⁶¹ Por ejemplo, en Robert Roswell Palmer: *The Age of Democratic Revolution A Political History of Europe and America, 1760-1800*, Princeton 1964.

El concepto de una modernidad revolucionaria parte de la contemporaneidad de los impulsos transformadores políticos y económicos de la sociedad burguesa. Desde el punto de vista del desarrollo político, reúne la prehistoria de la revolución en Norteamérica y la historia inmediatamente posterior de las revoluciones de 1848, en un solo contexto de época, y abre, así, la perspectiva histórica hacia una tensión específica de la época entre revolución y restauración. Desde el punto de vista del desarrollo industrial abarca el tiempo entre la explosión demográfica y la revolución agraria de mediados del siglo XVIII y la división entre el movimiento burgués y el proletario como respuestas que compitieron frente al desafío del capitalismo moderno, con el que se pierde, a su vez, el impulso político-revolucionario de la burguesía.

Desde esta perspectiva, los movimientos revolucionarios de 1848 aparecen como último intento, destinado a fracasar, de defender el pasado, en el sentido de un ideal temprano-liberal de la sociedad burguesa, frente a la sociedad capitalista del futuro⁶².

3. El concepto de época propuesto aquí prevé otra cesura alrededor del 1850 (calculando una transición de aproximadamente treinta años), durante la cual tuvo lugar el paso hacia la *modernidad propiamente dicha* (*moderne Neuzeit*). Esto se vincula con la propuesta de limitar el concepto de modernidad, en contraposición a semánticas más amplias, a los cien años entre mediados del siglo XIX y el final de la Segunda Guerra Mundial. Cuán diversamente se utiliza el concepto de modernidad (*Moderne*) dentro de la investigación histórica, y en su relación con el concepto de Edad Moderna (*Neuzeit*), lo muestra la divergencia del horizonte cronológico de cada uno: por una parte existe la tendencia a utilizar ambos conceptos como sinónimos; en este

⁶² Langewiesche: "Neuzeit..." (como nota 39), p. 398.

sentido, el mundo “alrededor del 1500” se convierte en el comienzo de la modernidad y el Estado temprano-moderno, se convierte ya en “Estado moderno”⁶³. La modernidad temprana (*frühe Neuzeit*) es considerada, en palabras de Paul Münch, como un “periodo de incubación de la modernidad” que “contiene ya toda la problemática que habrá de determinar a la Edad Moderna” y la convierte en “libro modelo de la modernidad”.⁶⁴

De esta identificación conceptual de Edad Moderna (*Neuzeit*) con modernidad (*Moderne*) se distingue claramente el querer entender la modernidad como una Edad Moderna “propriadamente dicha” y consciente de sí misma, como una época que se potencia en su modernidad específica y en la que se hubiera llevado a cabo la prehistoria temprano-moderna de la modernidad (*frühneuzeitliche Vorgeschichte der Moderne*)⁶⁵. Corresponde a ello la tendencia de hacer comenzar la modernidad con la doble revolución de la segunda mitad del siglo XIX y de interpretar la “fase revolucionaria alrededor del 1800” como el “giro finalmente decisivo hacia la modernidad”⁶⁶.

Por último, existe también la idea de que la modernidad (*Moderne*) no pertenece ya de ninguna manera a la Edad Moderna (*Neuzeit*) y de que, más bien, representa una época completamente distinta, autónoma y que pertenece a fin de cuentas

⁶³ Skalweit: *Beginn...*, (como nota 43), pp. 123ss. Igualmente en Jacques Le Goff: *Das alte Europa und die Welt der Moderne*, Múnich 1994.⁶⁴ Schulze: “Von den großen...” (como nota 26), p. 8.

⁶⁵ Johannes Kunisch: “Über den Epochencharakter der Frühen Neuzeit”, en *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann*, Stuttgart 1975, p. 150.

⁶⁶ Burkhardt: “Frühe Neuzeit” (como nota 38), pp. 364s. De modo semejante, Langewiesche: “Neuzeit...”, (como nota 39), p. 386; Bödeker / Hinrichs: *Alleuropa* (como nota 45), pp. 30s.

—luego de haber dejado a tras de sí a la Edad Media—, al presente. De ahí que tendría uno que “abandonar la idea de un siglo xix como el periodo de la formación clásica de modernidad (*Modernität*)”⁶⁷, porque incluso este tiempo habría que adscribirlo a un mundo de la premodernidad al que no podríamos referirnos prácticamente más que de lejos, como a un mundo extraño para nosotros.

Sin duda que esta datación de época que proponemos, “alrededor de 1850”, distanciándonos de estas utilizaciones del concepto de modernidad, también podría discutirse con muchos argumentos, sobre todo porque no parece compatible con algunas importantes periodizaciones ya establecidas. El “largo siglo xix” entre 1789 y 1918, que muchas veces se interpreta como una “época de personalidad muy propia” a causa de la formación de naciones, la estatalización y la democratización⁶⁸, pierde su unidad quedando adscrita a dos diversos periodos de la Edad Moderna (*Neuzeit*), teniendo en cuenta que el lapso entre mediados de siglo y la década del 1880 constituye un periodo de transición en el que se ponen los fundamentos de la modernidad (*Moderne*). Por otra parte se relativiza la importancia de la Primera Guerra Mundial, que constituyó una escisión de época para muchos de los que la vivieron, y un brusco final del mundo burgués, y que en la investigación histórica todavía es considerada, en parte, como el comienzo de la historia contemporánea. Sin embargo, una ventaja de esta propuesta de periodización parece consistir en el hecho de que permite una procesualización de lo que, con la vista en el cambio de siglo o la segunda década del siglo xx, ha sido llamada la “moderni-

⁶⁷ Paul Nolte: “Gibt es noch eine Einheit der Neueren Geschichte?”, en *Zeitschrift für Historische Forschung* 24 (1997), p. 300.

⁶⁸ Langewiesche: “Neuzeit...”, (como nota 39), p. 388.

dad propiamente dicha" o "clásica"⁶⁹. Posibilita seguir la formación paulatina de las formas modernas de vida y de las condiciones estructurales a lo largo de lapsos mayores de lo que permitiría una fijación y concentración de la perspectiva en los tiempos del cambio de siglo "alrededor del 1900". Los procesos de urbanización y de profesionalización; las tendencias de la concentración de capital y de la formación de nuevas formas de organización y estructuras empresariales movidas desde dentro; una nueva autorrelación cultural de la sociedad burguesa con sus elites interpretativas, caracterizada por voces concomitantes cada vez más críticas; la génesis de una constelación imperialista que se descargó durante la Primera Guerra Mundial de manera catastrófica; el surgimiento del Estado social e intervencionista; el ascenso del movimiento feminista; un nuevo nivel de tráfico y comunicación mediante la construcción de ferrocarriles y la presa de masas: todo esto quedaría, así, en bajo una perspectiva histórica que trascendería [las épocas] y podría ser procesualizado. Con la cesura de época alrededor del 1850 no se quiere de ninguna manera insinuar que todas estas tendencias estuvieran claramente marcadas ni mucho menos que fueran definitorias en ese momento. Más bien esta cesura debe hacer posible que estas tendencias — mismas que, en parte, se convirtieron recién decenios más tarde en fenómenos dominantes del cambio histórico —, queden situadas de tal manera en el foco de atención heurístico, que puedan ser dispuestas en contextos históricos más amplios. El surgimiento de los partidos políticos de masas modernos (tómese el ejemplo del

⁶⁹ August Nitschke et al. (eds.), *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880-1930*, Reinbek 1990; Detlev Peukert: *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne*, Frankfurt am Main 1987.

SPD investigado últimamente⁷⁰) se puede entender mejor si persigue uno su historia hasta mediados del siglo XIX. De ahí que parezca heurísticamente más fructífero no separar la constelación inicial del mundo moderno que se forma desde mediados del siglo XIX, de la modernidad ya establecida del temprano siglo XX, sino entender ésta desde sus fundamentos históricos, por así decirlo, *in statu nascendi*, pues en este periodo surgieron los mundos vivenciales y las constelaciones de crisis y problemas frente a los cuales reaccionó la modernidad⁷¹.

Si aquí limitamos, con el interés de ganar precisión, el concepto de modernidad o de "modernidad propiamente dicha" (*moderne Neuzeit*), al siglo que transcurre entre 1850 y 1945, esto no corresponde solamente a la difundida autocomprensión de los contemporáneos que se expresa diciendo que el concepto de modernidad (*Moderne*) —al igual que el de Edad Moderna (*Neuzeit*)—, es un producto de la segunda mitad del siglo XIX. Más bien, la razón se encuentra en el convencimiento de que se encuentra vinculado a fenómenos realizables que se formaron

⁷⁰ Cf. Thomas Welskopp: *Das Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*, Berlín 2000. El SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*: "Partido social-demócrata alemán") se refundó en 1891, como heredero del SDAP (*Sozialdemokratische Arbeiterpartei*: "Partido social-demócrata de los trabajadores"), fundado en 1869, y jugó un papel muy importante durante la llamada República de Weimar. Es, junto con el CDU (*Christlichdemokratische Union*: "Unión cristiano-demócrata"), desde la segunda posguerra, uno de los dos partidos políticos más importantes en Alemania [N. del T.].

⁷¹ En relación con la sociedad norteamericana del fin de siglo y el movimiento de reforma del *Progressive Movement*, véase, del autor, *Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft. Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Gotinga 2001.

recién en la segunda mitad del siglo XIX y que aquí sólo pueden ser mencionados de manera selectiva y ejemplar.

En este contexto fue de importancia fundamental el hecho de que el proyecto de sociedad burguesa que sostuvo la época de la modernidad revolucionaria, ha caído en la defensiva. Esto estuvo vinculado, al mismo tiempo, con la derogación de un modelo de progreso, que todavía sostenía a la modernidad revolucionaria culturalmente, por una crítica cultural burguesa que articulaba las crecientes dudas que la sociedad burguesa tenía de sí misma y de sus capacidades para el futuro. Lo nuevo fue una burguesía con ánimo de despedida, cuyo concepto de individualidad no parecía ya adecuado a una cultura de masas que comenzaba a surgir, y que gracias a la aparición de nuevas contradicciones de clase, así como al ascenso del movimiento obrero hacia un movimiento de masas, ascenso ligado a la crítica de la sociedad burguesa, se sintió amenazada en sus fundamentos.

Otros fenómenos específicamente modernos se pueden fijar en el ámbito del desarrollo tecnológico-industrial. Entre ellos se cuentan el auge de las ciencias naturales, que se convierten en fuerzas productivas del desarrollo económico-tecnológico, y el surgimiento de un nuevo modelo de interpretación, determinado con naturalismo, de la realidad social, así como también una nueva fase, experimentada precisamente como una convulsión de los conceptos de espacio y tiempo, de la revolución comunicativa. La irrupción de la prensa de masas moderna alcanzó con ello en los Estados Unidos, ya durante los años veinte y treinta del siglo XIX, una penetración en el espacio público que no sería alcanzada en Europa sino hasta la segunda mitad del siglo.

De llamar la atención fue, por lo demás, un cambio profundo de los estilos de vida, a la luz de la fase acelerada de urbanización y construcción de megalópolis desde 1870, en la que no

sólo se trastocó rápidamente el equilibrio entre la ciudad y el campo, sino que también surgieron formas de vida específicamente urbanas y una novedosa cultura de masas. A ello se agregó, en el transcurso de la segunda mitad del siglo, una tendencia a la profesionalización y a la formación de una cultura del profesionalismo a la que perteneció también el surgimiento de los empleados como un estrato social específicamente "moderno".

Finalmente, debemos remitir todavía al surgimiento de un concierto europeo de Estados nacionales y de nuevos tipos de conflicto entre nacionalidades que se aglutinaron en una constelación cada vez más determinada por el imperialismo, con las consecuencias totalitarias de la primera mitad del siglo xx⁷². En los años ochenta tuvo lugar el tránsito del liberalismo temprano de libre comercio al liberalismo pleno, como una carrera de las potencias por la repartición del mundo. Aquí se cargó socialmente lo político y tuvo lugar, al mismo tiempo, una socialización de la guerra, preñada de consecuencias, que pertenece ya a la prehistoria de la Primera Guerra Mundial. Al mismo tiempo, desde el último tercio del siglo xix, tuvo lugar un ascenso de los Estados Unidos, que culminó durante la Segunda Guerra Mundial, para convertirse en la nueva potencia de Occidente, directora de la política mundial, ascenso que dio fin al papel director específicamente moderno de Europa, y dio pie a una época en la que se plantea la pregunta por el final de la modernidad.

4. ¿Tiene la modernidad un final? ¿O se trata, en clara contraposición a todas las épocas anteriores, por primera vez, de un perio-

⁷² Dieter Langewiesche: *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, Múnich 2000; Hans-Ulrich Wehler: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, Múnich 2001.

do de mutación histórica que es, en principio, abierto, no concluso y susceptible de ser extendido hacia un futuro que no podemos prever? Hace algunos años esto último parecía muy claro y aparentaba ser, al mismo tiempo, una consecuencia de la historización fundamental que se llevaba a cabo desde fines del siglo XVIII, de la comprensión del mundo y de sí mismo: “La »modernidad« (*Neuzeit*) es, *per definitionem*, inconclusa; por ello pudo imponerse, en alemán, la denominación de “modernidad temprana” (*Frühe Neuzeit*), pero no la de “modernidad tardía” (*Späte Neuzeit*), y hablar de una “Alta modernidad” [como de una “Alta Edad Media”], sería absurdo”⁷³. Desde entonces [1992, año en el que apareció el libro de Vierhaus citado en la nota], sin embargo, ha ido cobrando carta de naturalización, en la investigación histórica, el concepto de “modernidad tardía”, para designar la historia desde la segunda mitad del siglo XIX. El ‘Simposio alemán de historiadores’ (*Deutscher Historikertag*) de 2002, celebrado en Halle, autorizó el concepto, con la firma de las secciones correspondientes, desde la más alta autoridad, por lo que podemos suponer que pronto se imponga como gemelo, con los mismos derechos, del concepto de “modernidad temprana”. No obstante, complementar una modernidad “temprana” con una “tardía” implica, intrínsecamente, la idea de un final cercano de la modernidad: de otra manera, este concepto carecería de sentido. La modernidad se convierte, así, en una época que podemos imaginar que comienza con los procesos de transformación que tuvieron lugar “alrededor del 1500” y que, desde fines del siglo XIX, ha alcanzado un estado de madurez que señala hacia un final posible, es más, históricamente calculable, de esa constelación que la constituye como época y que la ha determinado hasta ahora. Esto está fundamentado, en

⁷³ Vierhaus: “Vom Nutzen...” (como nota 17), p. 14.

general, en las consecuencias del concepto de época, pues sólo él distingue esas unidades de tiempo que no solamente poseen un orden cronológico y estructural con el que se diferencian de otros lapsos de tiempo, sino que tienen (que tener) también un principio y un final. Tampoco la modernidad puede, en la medida en que se le piense como época, ser alargada indefinidamente hacia el futuro sin perder su carácter de época. Una época de la modernidad inconclusa sería una contradicción en sí misma, pues las épocas no pueden ser comprendidas de ningún modo como fenómenos de duración estática. Más bien se trata de unidades cronológicas que han sido creadas en vista tanto de su transformación interna, como también de su sucesión histórica y de su superación por parte de otras épocas⁷⁴. Con todo, ¿en qué consisten los procesos de transformación que causaran o pudieran causar la disolución de la constelación específicamente moderna de mutación histórica? Me gustaría contestar esta pregunta diciendo que querría yo hablar del *final de la modernidad dentro del proceso de su globalización* como de una cuarta fase de la historia moderna.

Esta tesis se vincula igualmente con una renuncia al concepto de historia contemporánea, puesto que este concepto, en el sentido de una categoría de época, no es suficientemente capaz de conceptualizar el periodo de la historia moderna al que generalmente se le aplica hoy. Esto está fundamentado en su falta de contenido y de perfil históricos que, además del criterio de que la historia contemporánea trata, en términos generales, de la historia de generaciones que todavía viven, no pone a disposición criterios de contenido para calificar a un periodo como

⁷⁴ En relación con esto, véase Günter Vogler: "Probleme einer Periodisierung der Geschichte", en H.-J. Goertz (ed.), *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek 1998, pp. 203-213.

época ni para diferenciarlo conceptualmente de otras épocas. El concepto está documentado ya en 1657 por primera vez y experimentó un momento estelar después de 1789 para expresar la actualidad inmediata de los acontecimientos⁷⁵. La historia contemporánea, como categoría de época, no tiene como meta, pues, una constelación histórica única e inconfundible, sino que puede ser aplicada a todas las posibles constelaciones y cadenas de acontecimientos. El concepto es, a fin de cuentas, intercambiable; la historia contemporánea del siglo xx es otra que la del xix o la del xxi. Esta intercambiabilidad lo distingue fundamentalmente de conceptos de época como Antigüedad, Edad Media y modernidad que no pueden encontrar aplicación, en cada caso, más que a una determinada constelación cronológica y un estadio de desarrollo.

Si la tesis insinuada más arriba es correcta, es decir, si la modernidad como categoría histórica estuvo siempre determinada subrepticia o conscientemente por teoremas de una historia universal europea, entonces se puede hablar, sin que con ello haya que caer necesariamente en la estela de posiciones posmodernas, de un final de la modernidad en el momento en el que esta relación deba ser determinada de manera más compleja como consecuencia de procesos de globalización económica, política o cultural, y el mundo extra-europeo, no occidental, deba inscribirse de manera multilateral y posdualista en la historia de la modernidad, otrora exclusivamente europea. Pero si se toma en serio el argumento de una situación europeo-occidental equivocada, entonces es de suponerse que la modernidad no puede extenderse indefinidamente hacia el futuro, sino que encuentra su final en el momento en que se forma un sistema mundial

⁷⁵ Schulze: *Einführung...* (como nota 6), p. 40.

global en el que los papeles ya no están repartidos entre el centro y la periferia, como es típico de la modernidad, sino que la relación entre las culturas debe ser repensada desde una perspectiva múltiple, más diferenciada y más compleja. Este parece, en principio, ser el caso desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y el proceso de descolonización llevado a cabo desde entonces, sobre todo con el fin de la oposición Este-Oeste. La estructura dual, fiel al principio "Europa y los otros", propia de la historia moderna, ha llegado con ello a su fin y debe ser reinterpretada, con ayuda de nuevos conceptos de tipo multilateral, como una transformación de la modernidad en una nueva época en la que la relación tradicional del Occidente europeo-norteamericano con otras culturas se arregle de otra manera, pero no en el sentido de la posmodernidad o de la teoría del final de la historia, sino más bien en una relación polémica con los problemas de la globalización, así como en conexión con teoremas comparativos nuevos de interculturalidad y relaciones transculturales⁷⁶.

La categoría de modernidad ha sido y es, en cambio, eurocéntrica, en la medida en que hasta ahora ha sido diseñada en relación con las circunstancias específicamente europeas y divide la historia universal de los últimos quinientos años partiendo de ellas. Su aparición en el siglo xvi respondía a desarrollos europeos que ya los mismos contemporáneos percibieron como novedosos, cuando no como francamente revolucionarios. Estamos hablando, sobre todo —junto con los procesos de transformación cultural que siguieron a la Reforma, al surgimiento del Estado temprano-moderno y a la revolución en la comuni-

⁷⁶ Acerca del programa teórico y de investigación de una historiografía transcultural comparativa, véase Osterhammel (como nota 19), pp. 11-45.

cación que supuso la imprenta —, también del comienzo de la expansión europea en relación con el descubrimiento de América. A la vista de la “Edad de los descubrimientos”⁷⁷ y conquistas que empezaba, se dio, al comienzo de la modernidad, la necesidad de colocar la identidad cultural de Europa o, en general, de los pueblos cristianos, en una relación que la reflejara sobre las culturas no europeas y la reformulara sobre el fondo de contraste de este mundo extraeuropeo. Al núcleo fundamental de esta manera de comprenderse Europa a sí misma pertenecían, tradicionalmente, formas de ver la “historia universal de Europa” motivadas y legitimadas ya sea por el Cristianismo, la política o la economía. Desde una perspectiva histórica, estas formas, adoptando una multiplicidad de modos, pudieron irse constituyendo hasta el presente, a través de diversos estadios de desarrollo; desde una perspectiva intercultural, pudieron ser asociadas con diferentes grados de hegemonía europea y un eurocentrismo abierto o latente, pero también con formas específicamente europeas de reconocer la diferencia y la multiplicidad.

Puesto que la categoría de modernidad supone, en última instancia, la historia universal de Europa en los tres períodos mencionados —temprano, revolucionario y moderno—, se plantea, por lo menos, la pregunta de si no se podría hablar de un final de la modernidad en el momento en que esta forma unilateral de dividir la historia en épocas se disuelva a favor de nuevas formas de comunicación intercultural y de una nueva manera de situar el centro de las acciones históricas y los espacios de decisión, incluyendo, desde luego, una nueva distribución del peso de los actores históricos. El final de la modernidad se

⁷⁷ Acerca de esta categoría de la historia moderna, véase Skalweit (como nota 43), pp. 47ss.

entendería entonces como una época "en cuyo transcurso la posición universal de Europa llegó a su fin"⁷⁸.

Los modelos tradicionales con los que Europa se ha autointerpretado en relación con el resto de las culturas y a los que se ha aplicado y se sigue aplicando la categoría de modernidad, han perdido, a la vista de la dinámica actual de los desarrollos socioeconómicos, culturales y políticos, su plausibilidad y tienen que ser nuevamente conceptualizados. Esto va acompañado por una sensibilización progresiva en relación con los diversos modos de desarrollo y caminos que ha seguido la modernización en las culturas y sociedades fuera de Europa, en contraste con los modelos europeos con los que, por ello, debe buscarse una nueva relación. De ahí que los conceptos teóricos de modernización recientes intenten estar al día con la entrada en una historia universal globalizada bajo el lema de "*multiple modernities*", para provocar una apertura de las perspectivas científico-culturales⁷⁹.

El propio discurso acerca del final de la modernidad no deja, con ello, intacta a la misma modernidad, sino que exige una nueva interpretación de ella desde una retrospectiva histórica. No se trataría entonces ya de estadios sucesivos de una europeización acumulativa del mundo ni de la globalización del Occidente, sino que se trataría más bien de hacer justicia a la historia de las otras culturas para no dejar de lado su individualidad histórico-cultural. La pregunta que sigue actualmente abierta es la de cómo esta dimensión transcultural de la historia europea puede ser reelaborada heurística y metodológicamente

⁷⁸ Vierhaus: "Vom Nutzen..." (como nota 17), pp. 20s.

⁷⁹ Shmuel Noah Eisenstadt: "Multiple Modernities in an Age of Globalization", en *Canadian Journal of Sociology* 24 (1999), pp. 283-295; Osterhammel: *Geschichtswissenschaft* (como nota 19).

y qué conceptos históricos y culturales tenemos a disposición para exponer la relación de Europa o "del Occidente" con las culturas no europeas desde el comienzo de la modernidad. Desde entonces no existe ninguna parte del mundo que no haya quedado marcada de alguna manera por las implicaciones y consecuencias, en parte dramáticas, de la cultura europea y, luego, norteamericana. Como estudiosos europeos de la historia no podemos negar el punto de vista europeo de nuestro trabajo ni abandonarlo. Precisamente por ello se trata de cerciorarnos reflexivamente de nuestra propia identidad mediante los rasgos, las consecuencias, los límites y las oportunidades de esta herencia moderna, tomando como desafío la posibilidad que se ofrece de un cercano o ya presente final de la modernidad, que nos obligue a interpretar de nuevo retrospectivamente la época moderna para poder permanecer a la altura de los retos actuales.

7. LA COHERENCIA DE LO HETEROGÉNEO Y EL SENTIDO DE LO CONTRADICTORIO

Ya se ha mencionado que los conceptos de época descansan sobre determinadas concepciones de un contexto estructural *entre* diversos factores básicos y una unidad sincrónica *de* esos mismos factores del cambio histórico. Sin embargo, se trata siempre también de interpretar históricamente lo no contextual y lo no unitario de los procesos de la historia. Uno se puede explicar la tensión interna entre estas exigencias opuestas que hacemos a los conceptos de época, a la vista de las diferencias entre historia social e historia cultural: el concepto de modernidad de la historia social se guía por la idea de una congruencia entre determinados desarrollos básicos que, en el conjunto lleno de tensiones que les es propio, determinan y dinamizan el desarrollo de las sociedades modernas.

Este conjunto consiste, por ejemplo, en el paralelismo histórico de liberar económica, política y socialmente a los sujetos de los vínculos de clase tradicionales; en la monopolización del ejercicio del poder y de las funciones regulativas en manos de los Estados constitucionales liberales y democráticos; en el sometimiento creciente de los sujetos a los mecanismo del mercado; o, en fin, en el surgimiento de una sociedad civil burguesa y una vida pública basada en el debate. Por el lado de la historia de la cultura reciente, esta sincronización histórico-social de las tendencias modernas de desarrollo, alimentada en parte por la teoría de la modernización, está expuesta a la sospecha de ser un "pensamiento finalista".⁸⁰ Con ello se vincula, también, la crítica de que la perspectiva a vuelo de pájaro de la formación de teorías macrohistóricas trae como consecuencia un allanamiento apresurado de elementos disparados que, en contraposición a un modelo metodológico socio-histórico, sólo pueden ser percibidos desde una posición microhistórica que acentúe la indefinición y contradictoriedad de los desarrollos, la simultaneidad y asincronía, así cómo la diferencia entre regiones avanzadas y atrasadas dentro de una misma unidad de investigación. Ello explica también el apartamiento de conceptos de modernización demasiado "planos" que allanen tales contradicciones de detalle y momento mediante una orientación hacia tendencias de desarrollo que pretenden abarcar un conjunto de épocas. La postura distante de las más recientes corrientes de la historia de la cultura y de la antropología cultural con respecto a las teorías de la globalización de la historia moderna establecidas, postura que podemos ver en la obra de Marx, Weber, Foucault y otros, avala este modo de ver las cosas.

Con ello se plantea, sin embargo, la pregunta de cómo podría ocupar alternativamente la historia de la cultura el lugar que de-

⁸⁰ van Dülmen: *Historische Anthropologie* (como nota 31), p. 44.

jan vacío estas ideas que globalizan la historia moderna, pero mantienen la teoría de las épocas. Si bien es cierto que la historia de la cultura opera implícitamente con ideas que trascienden los desarrollos concretos⁸¹, no los desplazan dentro de una concepción uniforme de la modernidad, sino dentro de una red de tendencias contradictorias que se podría describir como la unidad de lo heterogéneo, ambivalente y diverso.

Con ello tocamos un aspecto esencial de la diferenciación de épocas en la que se trata siempre de la interpretación de lo contingente y heterogéneo, de lo asincrónico y contradictorio y, con ello, de todo lo que escapa a las posibilidades sincrónico-estructurales de los ordenamientos por épocas, o que se comportan de modo cerrado frente a ellos⁸².

Desde más de un punto de vista se subraya la complejidad de los conceptos de época cuando se contraponen a tales experiencias de lo contingente.

1. En primer lugar, se ven obligados a una *flexibilización temporal* de estructuras de época específicas de la modernidad. Con ello nos referimos a la tarea de ser justos con las diferencias en la velocidad de los desarrollos, diferencias que no sólo separan el plano de los acontecimientos del de las estructuras, sino que provocan también una contradictoriedad interna de los sucesos individuales. No sólo para la historia de Alemania ha sido

⁸¹ Un proceso de individualización que trasciende las épocas concretas parece representar, por ejemplo, una tendencia de desarrollo general de la historia moderna; véase van Dülmen: *Entdeckung...* (como nota 27).

⁸² Completamente en este sentido se acentúa ya desde hace años en la investigación de la modernidad el aspecto de lo contradictorio como un desafío esencial de la investigación práctica: "La historia de la modernidad se nos presenta como una mezcla extraordinariamente compleja de contradicciones, sobre todo en su versión alemana" (Schulze: *Einführung...* [como nota 6], p. 339).

constatada, en medio de la discusión acerca del “camino peculiar” alemán, una divergencia de tiempo y desarrollo entre crecimiento económico y democratización política, incluso en vista de la Revolución Francesa se ha subrayado que la imagen que se tiene de su devenir es completamente distinta, según se mire a un aspecto u otro de su transformación. Si por una lado, a la vista de una continuidad general de la constitución social, de las mentalidades, y de las formas cotidianas de la vida, predomina la impresión de una duración comprendida por la dinámica revolucionaria de manera sólo limitada, se impone, por el otro, en oposición a este estatismo y en vista de la historia política de los acontecimientos, el elemento del cambio⁸³.

Incluso el comienzo y el fin de la temprana modernidad se van interpretando cada vez más, en este sentido de la flexibilización temporal, como una situación general de desarrollos diversos que, en diferentes momentos, tuvieron una repercusión política, social, económica o científica y propiciaron intensidades y aceleramientos de los procesos y acontecimientos: “Comienzo y final de la modernidad temprana no se describen ya como desarrollos sincrónicos, sino como un entramado de líneas que marcan un proceso con diferentes comienzos y finales”⁸⁴.

2. Otra dimensión de lo heterogéneo e incoherente queda clara cuando pensamos en una expansión intercultural del horizonte equivalente a un *shock* cultural de alteridad que comenzó con la entrada de la modernidad y de la expansión de Europa hacia otras culturas. En este contexto se podría hablar de la necesidad de una *flexibilización cultural* del concepto de época en relación con la modernidad. Las corrientes mencionadas de una historiografía comparativa se muestran, bajo este punto de vista, como

⁸³ Cf. Schulze: *Einführung...* (como nota 6), p. 78.

⁸⁴ Bödeker / Hinrichs: *Alteuropa...* (como nota 45), p. 43.

un intento metodológico por estudiar la peculiaridad de las formas de desarrollo en la diferenciación de alternativas culturales y, con ello, por despertar la sensibilidad de la investigación histórica en relación con las diferencias y las alteridades.

3. Existe, además, la necesidad de una *flexibilización disciplinaria* del concepto de modernidad, si tenemos en cuenta que las divisiones en épocas varían de una manera que depende en mucho de las diferentes disciplinas. Por lo general no se da, de ninguna manera, una coherencia, sino una asincronía entre las cesuras de época, que podrían ser puestas oportunamente a partir, en cada caso, de las perspectivas individuales de la historia de la política, de la economía, de la sociedad, de la Iglesia, de la cultura y de las mentalidades, considerando, sobre todo, los diversos contextos de la historia nacional.

Estos tres aspectos llaman nuestra atención sobre el hecho de que en el caso de las épocas históricas no se trata nunca de unidades completamente coherentes, que se puedan reducir a un denominador, sino que están determinadas por una situación plural de elementos inconsistentes y por una multiplicidad de muy diversas tendencias. Y, con todo, esta manera de ver las cosas no es un argumento en contra de la utilización y elaboración de categorías que abarquen más de una época. Por el contrario, la capacidad de poder reconocer procesos de detalle como asíncronos o intempesivos supone el trabajo con categorías generales de épocas y procesos. Es, en general, a partir de ellas que resulta la capacidad de constatar diferencias y desviaciones y de poder precisar sus causas y condiciones. Al mismo tiempo, son justamente los conceptos de época los que hacen posible reconocer la contemporaneidad de lo asíncrono, la unidad en la variedad, la contextualización de lo disímulo, la constancia en el cambio, lo trascendente en lo particular. Las determinaciones de época contribuyen al establecimiento de un contexto de lo heterogéneo precisamente cuando no niegan

la existencia de las incoherencias, sino que demuestran ser capaces de reconocerlas y de establecer una relación entre ellas. La modernidad pierde, sobre la base de semejantes determinaciones de época diferenciales y abiertas, el carácter de un cambio dirigido linealmente y llevado a cabo de manera continua para convertirse, en su lugar, en un conjunto de desarrollos diversos que pueden pensarse sin necesidad de perder su unidad.

Un ejemplo de que la presencia de asincronías y contradicciones no hacen imposible la modernidad como noción de época, sino que sólo obliga a una mayor complejidad de las perspectivas, lo constituyen los debates recientes acerca de la relación entre modernización y violencia en los que se van delineando poco a poco los perfiles de su propia investigación histórica de la violencia⁸⁵. El punto de vista histórico de que el ejercicio de la violencia —más allá de todos los logros modernos del proceso de civilizar la violencia como consecuencia de la regulación jurídica de los conflictos, del aumento de la conciencia moral o de la elevada concentración de regulaciones de las relaciones internacionales— sigue siendo un elemento constitutivo de la historia moderna, no nos lleva, acaso, a una pérdida de la unidad de la modernidad, sino a perspectivas nuevas de los procesos históricos que estén en

⁸⁵ Véase, de entre una multitud de ensayos al respecto, por ejemplo, Hans Joas: *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist 2000; Thomas Lindenberger / Alf Lüdtke (eds.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1995; Max Miller / Hans-Georg Soeffner: "Modernität und Barbarei. Eine Einleitung", en M. M. / H.-G. S. (eds.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1996, pp. 12-27; Dirk Schumann: "Gewalt als Grenzüberschreitung. Überlegungen zur Sozialgeschichte der Gewalt im 19. und 20. Jahrhundert", en *Archiv für Sozialgeschichte* 37 (1987), pp. 265-302; Rolf P. Sieferle / Helga Breuninger (eds.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt am Main 1998.

la capacidad de repensar un proceso, que se ha menospreciado apresuradamente, de civilizar la violencia y, con ello, comprender lo “asíncrono” e “intempestivo” de la violencia y la barbarie como elemento de una modernidad que se ha vuelto cada vez más compleja.

La teoría tradicional de la modernización tendía, por ejemplo, en el sentido de un concepto *sunny-side-up* del cambio histórico, a obviar los momentos oscuros y violentos que han acompañado a la modernidad. Incluso a la vista de las monstruosas experiencias de la violencia en el siglo xx, la teoría de la modernización siguió siendo fiel a un paradigma evolucionista del progreso que permitía utilizar incluso los fenómenos de violencia extrema mediante una exterritorialización que permitiera confirmar el propio punto de vista. El más conocido ejemplo de ello es la teoría del “camino peculiar” alemán⁸⁶ que inmunizaba, a manera de contraste negativo, el caso normal de la modernización occidental contra toda crítica e intentaba salvar, *ex negativo*, la apariencia del carácter civilizador de la violencia que posee la modernidad.

La suposición de la teoría de la modernización de que la modernidad implica un tránsito paulatino de las formas violentas de solucionar los conflictos de intereses y la diferencia cultural hacia formas cada vez menos violentas, ha demostrado ser falsa, a la luz de la ininterrumpida historia de la violencia en el siglo xx. Esto corresponde al hecho de que en los últimos años la sensibilidad en relación con la violencia ha aumentado tanto dentro como entre las diversas culturas, y por cierto, incluso en el contexto de las propias propuestas teóricas de la modernización. El sociólogo Hans Joas ha abogado de la manera más contundente por tomar en serio, desde el punto de vista teórico, la historia de la violencia en el siglo xx, para poder superar las banalidades mitológicas “progresistas” del

⁸⁶ Véase nota 50.

pasado a favor de un entendimiento futuro de la modernidad *ad hoc* con las catástrofes del siglo xx e, incluso, ya con las del xxi⁸⁷.

El problema de la teoría de las épocas específicas consiste, en este contexto, en la forma como se puedan entender las experiencias de violencia que se han dado ininterrumpidamente durante la Edad Moderna y la modernidad, sin caer en el expediente fácil de una crítica política de la cultura que ha sabido siempre que se tiene uno que quitar, de la cabeza, en favor de un realismo del poder político, las patrañas de una "falta de violencia" cada vez mayor y de un proceso también cada vez mayor de "civilizar la violencia" en el curso de la modernización. Sería fatal reaccionar al desencanto de expectativas delirantes en relación con la falta de violencia, declarando la violencia misma como la estructura fundamental oculta, pero universal de la modernidad, violencia que no tiene para cuándo acabar, sino que adopta constantemente nuevas formas y acrecienta infinitamente su fuerza destructiva con el aumento de su potencial tecnológico de aniquilamiento.

Por ello debemos abogar por una reconsideración de la modernidad respecto de las crisis y experiencias de violencia que le son propias, más allá de estos dos extremos⁸⁸. Una conciencia tal de las ambivalencias y contingencias del proceso de modernización había caracterizado a los clásicos de la sociología —por ejemplo a

⁸⁷ Joas: *Kriege...* (como nota 85), pp. 34ss.

⁸⁸ Véase, en este sentido, Miller / Soeffner: *Modernität...* (como nota 85), p. 17: "Una tercera respuesta posible y fundamental a la pregunta acerca de la relación entre modernidad y barbarie es la siguiente: el proyecto de la modernidad se cumple plenamente en el momento en que la modernidad sea consciente de su potencial de barbarie y trate de superarlo dentro de un proceso de civilización. [...] La modernidad [*Modernität*] implica un autodistanciamiento de la modernidad [*Moderne*] sin —y en ello consiste su estándar de civilidad— sacrificarla".

Max Weber —, quienes ya habían expresado y fundamentado tempranamente sus dudas acerca de las promesas modernas de progreso⁸⁹. Debemos referirnos a esta herencia autorreflexiva de la modernidad —que se había perdido en la atmósfera de la posguerra, tan determinada teóricamente por la modernización— sobre el fondo que nos da la experiencia de la violencia desatada en el contexto de las guerras en los Balcanes, el conflicto Norte-Sur entre el segundo y el tercer mundo, los fundamentalismos religiosos y los nacionalismos políticos de nuevo cuño, para lograr un entendimiento más adecuado de la modernidad entre la continuidad de la violencia y los intentos de civilizarla de manera jurídica, política y social. Si esto se logra, este ejemplo de una investigación histórica de la violencia que revise las determinaciones de época tradicionales, podría mostrar que las categorías acostumbradas de épocas y procesos pueden ser transformadas como consecuencia de las asincronías y las incoherencias experimentadas, sin que, por ello, se disuelva del todo la consistencia del concepto de época. Más bien existe la posibilidad de que en esos procesos por ganar una nueva perspectiva histórica se gane en complejidad interna.

⁸⁹ Véase, acerca de esto, del autor: *Modernisierungskrise...* (como nota 11), pp. 182ss.

Teoría dialógica: entre universalismo y particularismo

Peter V. Zima

Estar de acuerdo es bueno y divino: ¿de dónde, entonces, ese afán entre los hombres de que sólo haya un Uno y Único?

Friedrich Hölderlin

¿QUÉ ASPECTO TIENE una teoría crítica de la sociedad en tiempos posmodernos? ¿Cómo se comporta, dentro de la problemática posmoderna, en relación con otras teorías? Es obvio que una teoría en torno a la modernidad y la posmodernidad no puede revelar verdades universales, sino que debe tomar una forma dialógica que le permita transmitir, al mismo tiempo, lo específico y lo general, lo propio y lo extraño. Semejante teoría debe mostrar un tercer camino entre la Escila¹ de un universalismo moderno o posmoderno expresado en la "situación comunicativa ideal" (*ideale Sprechsituation*) de Habermas, y la Caribdis de un particularismo posmoderno en el sentido de Lyotard.

¹ Escila y Caribdis son, según la *Odisea* homérica (libro XII) dos terribles monstruos que impiden el paso de las embarcaciones por el estrecho de Messina; proverbialmente indican dos males de los que no se puede rehuir uno sin ser víctima del otro [N. del T.]

Habermas, que fue el primero en darle un giro dialógico a la Teoría Crítica, tiene razón cuando observa que “la teoría de la ciencia post-empírica ha ofrecido buenos motivos para afirmar que la base fluctuante del acuerdo motivado racionalmente entre quienes toman parte en una argumentación es nuestro único fundamento en cuestiones de física no menos que en cuestiones de moral”².

Lo importante es que haya un fundamento, de tal manera que el concepto de verdad que hemos problematizado en otra parte no deba sacrificarse en aras de un pluralismo indiferente ni de un particularismo extremo. A continuación mostraremos que la verdad no debe ser decretada de manera monológico-universal, sino que debe adoptar una forma dialógica que incorpore tanto lo universal (es decir, que sea capaz de generalizaciones) como también lo particular. Lo que interesa es, pues, la conexión dialéctica de estos dos aspectos del pensamiento humano, lo mismo que el reconocimiento de que lo general surge siempre de lo específico sin que se le pueda reducir meramente a lo específico. La deductibilidad de determinadas teorías y teoremas a partir de ideologías específicas —liberales, conservadoras o marxistas— no dice nada acerca de su capacidad de generalización (capacidad de consenso) ni de su utilidad.

La dialéctica de lo específico y lo general se convierte en resorte del diálogo teórico en la medida en que los hablantes, que no deben ser sometidos de antemano a reglas del habla válidas en general, tienen la posibilidad de reconocer en el transcurso de la comunicación científica la particularidad de sus posiciones siempre ideológicas, lo mismo que la necesidad de ir más allá de esta particularidad: no sólo para seguir siendo capaces del diálogo, sino para matizar el propio discurso teórico y abrirlo a nuevos problemas.

² J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp 1986, p. 504.

Puesto que se ha mostrado una y otra vez que, dentro de la problemática posmoderna, movimientos e ideologías de todo tipo reaccionan de manera maniquea ante el pluralismo, la tolerancia y la indiferencia, debe estudiarse, en un primer paso, la posición de la teoría entre ambos extremos, a saber, "ideología" e "indiferencia". La posición del teórico es precaria en la medida en que, por una parte, no puede salir adelante sin valoraciones ideológicas pero, por otra, debe evitar arrojar-se en el dogmatismo ideológico. La indiferencia como garante de relatividad y pluralismo se convierte para él en un importante punto de orientación porque le ayuda a transgredir su propio territorio ideológico y a reconocer que la realidad social sólo se puede tener "en plural": cada político, cada teórico la construye de manera diferente. También aquí queda claro que tanto la ideología como la indiferencia sólo se pueden entender como unidades ambivalentes, pero no como "positivo" y "negativo", es decir, no puede decirse "la ideología es buena, la indiferencia, mala", ni viceversa.

1. LA TEORÍA ENTRE LA IDEOLOGÍA Y LA INDIFERENCIA O "COMPROMISO Y DISTANCIAMIENTO"

Ninguna teoría puede salir adelante sin un compromiso ideológico: el que Marx haya tomado partido por el proletariado y su revolución es el resorte de la teoría marxista; sin la creencia en el individuo, la sociedad abierta y la discusión crítica, Karl R. Popper no habría desarrollado su Racionalismo Crítico; sin su simpatía por las minorías, los extranjeros y los marginados, Lyotard no habría podido bosquejar su obra filosófica. Toda teoría filosófica o sociológica surge de una ideología en la medida en que ésta *se define como lenguaje de grupo o sociolecto basado en determinadas valoraciones, oposiciones semánticas, unidades léxicas y desarrollos narrativos (del capitalismo al socialismo, de la modernidad a la posmodernidad)*. La

prueba de que una determinada teoría nace de una ideología —por ejemplo, el Racionalismo Crítico del individualismo liberal— puede ser iluminadora, pero dice poco acerca del valor de la teoría y no sirve para su refutación.

Un teórico no destruye su propia teoría, ni se convierte en ideólogo por el hecho de tomar un punto de vista específico, ya sea liberal, conservador, socialista o feminista. La destruye en el discurso, tan pronto como, en su papel de sujeto responsable del decurso de la afirmación, convierte la diferencia semántica en una oposición maniquea, esto es, en un dualismo, e identifica (o confunde) su discurso, como construcción semántico-narrativa, con la realidad, excluyendo monológicamente toda oposición y toda argumentación en contra. Con ello se define, complementariamente a la ideología en sentido general —como sistema de valores y sociolecto—, la ideología en sentido restrictivo o negativo: ésta es un *discurso dualista que es identificado monológicamente con la realidad, implícita o explícitamente, por el sujeto de la afirmación*.

Una comparación de ambas definiciones permite reconocer, primeramente, lo inevitable que es la ideología en un sentido general: sin compromiso marxista muchos contextos de la sociedad capitalista habrían quedado sin examinar; sin la crítica feminista estarían en la oscuridad numerosos aspectos de la sexualidad transmitida socialmente. Al mismo tiempo, la comparación nos deja muy claro que la ideología, como falsa conciencia, es un problema lingüístico y discursivo con el que el teórico debe enfrentarse constantemente. Éste, cuando realmente es un teórico o pretende serlo, es estimulado por su propio discurso, mismo que, como discurso ideológico ("comprometido"), tiende siempre al dualismo, el pensamiento por identidades y el monólogo: finalmente se trata de defender determinadas valoraciones liberales, conservadoras, socialistas o feministas. El teórico rechaza, sin embargo, el dejarse obnubilar por sus propias valoraciones y por su compromiso ideológico. Piensa de manera ambivalente, auto-

irónica y distanciada, y, con Robert Musil, se propone "representar a un clérigo de tal manera que, además de él, se ha dado también en el clavo de lo que es un bolchevique; representar a un pobre diablo de tal manera que el autor sienta repentinamente: en parte, yo mismo lo soy también"³.

Un distanciamiento autoirónico de este tipo no es posible en todas las circunstancias sociales. Apenas se lo puede uno imaginar en una situación fuertemente politizada en la que un filósofo liberal sea forzado a dictar su conferencia en un sótano y se vea obligado, cada dos frases, a detenerse para poder escuchar a tiempo los pasos de la policía secreta en el cubo de la escalera. En relación con esto, Norbert Elias, quien puso a discusión el par de conceptos "compromiso" y "distanciamiento", anota: "la pregunta fundamental es ver si es posible hacer progresos en dirección a una forma más distanciada, más adecuada y más autónoma de la reflexión sobre los acontecimientos sociales, en una situación en la que unos hombres, como grupos, representan, en muchos niveles, serios peligros para otros"⁴. Quizá pueda ser posible en una posmodernidad dominada por la indiferencia y el pluralismo, en la que la policía secreta se concentre en la criminalidad económica y la corrupción, y no se pueda imaginar ya que la conferencia dictada por un disidente en ese sótano mal iluminado pueda poner en alerta a las autoridades.

En todo caso, la indiferencia parece ser un correctivo eficaz del compromiso ideológico, mismo que si bien puede dar vida a la teoría, puede también destruirla mediante el dualismo, la identificación y la monologización. Indiferencia y pluralismo le permiten al teórico vivir su compromiso teórico-ideológico como uno

³ R. Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek: Rowohlt 1952, p. 1603.

⁴ Norbert Elias: *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt: Suhrkamp 1983, p. 58.

entre muchos y, al mismo tiempo, contemplarlo "desde afuera": *la pensée du dehors*, diría el crítico de la ideología Foucault⁵. Es así que se llega a una relativización del punto de vista propio que facilita una postura reflexiva frente al discurso.

Reflexividad significa, en este caso, concretamente, percepción de los procedimientos semánticos, sintácticos y narrativos de mi discurso (por ejemplo, "de la ambivalencia a la indiferencia"), mismos que surgen de determinadas decisiones axiológicas, selecciones y clasificaciones y excluyen otros procedimientos (opciones semánticas y narrativas). La reflexividad puede llevar a reconocer el carácter particular y contingente del propio discurso que se muestra, así, sólo como un *constructo* posible de la realidad, no como idéntico a ella. Esta postura reflexiva y constructivista frente al discurso es, al mismo tiempo, *genética*: el sujeto reflexivo de las afirmaciones repasa la *génesis* de su discurso y reconoce, con ello, el condicionamiento histórico, social y lingüístico, esto es, la contingencia de su constructo.

La conciencia genético-reflexiva puede provocar el surgimiento de una postura dialógica que deje tras de sí el pensamiento monológico, que sólo busca identificaciones, y que ponga en tela de juicio los modelos de lenguaje maniqueos tanto en el ámbito semántico como en el narrativo. La hermenéutica y la filosofía analítica, el marxismo y el Racionalismo Crítico, modernidad y posmodernidad aparecen, así, no como oposiciones absolutas o actantes eternamente enemistados ("héroes" y "villanos"), sino como instancias ambivalentes cuya oposición es susceptible de ser superada en cualquier momento. ¿No es cierto que Habermas trata conjuntamente la hermenéutica y la filosofía analítica? ¿Acaso el marxismo y el Racionalismo Crítico no comparten una fe en el progreso que los emparenta en la clase de las "teorías mo-

⁵ Véase M. Foucault: *La pensée du dehors*, París: Fata Morgana 1986.

dernas"? ¿No es la posmodernidad (desde el romanticismo) el reverso crítico, la autocrítica misma de la modernidad?

Aunque semejantes preguntas no tienen que ser respondidas afirmativamente puesto que sólo sugieren posibilidades de construcción, permiten reconocer el carácter ilusorio e ideológico del dualismo. Éste excluye la ambivalencia como unidad dialéctica de los opuestos y afirma, al menos implícitamente, que el socialismo y el fascismo, el racionalismo y el mito, la voluptuosidad y el ascetismo no tienen nada que ver entre sí. Se cierra completamente frente al punto de vista dialéctico de Musil, quien afirma que la figura ambivalente de Mussolini cae en una *coincidentia oppositorum* inaceptable para los ideólogos: "Acerca de la confusión ideológica de la época y de su enorme significado, véase la carrera de Mussolini [...] Realmente oscila entre los extremos más diversos"⁶.

A la Teoría Crítica no le queda otro remedio dentro de la sociedad de mercado desarrollada que tomar el punto de vista de la ambivalencia irónica y servir de mediadora dialéctica entre el extremo del dogmatismo ideológico y el extremo de la indiferencia como intercambiabilidad de todas las valoraciones. Y es que sólo puede escapar a la tentación ideológica (dualismo, pensamiento a base de identidades, monólogo), en la medida en que se acerque al polo de la indiferencia y se relativice de modo irónico-pluralista a sí misma como teoría intercambiable; a su vez, no puede escapar de la rasante ley de la intercambiabilidad propia de la indiferencia, más que si mantiene vigentes —siguiendo a Adorno, Horkheimer y Habermas— valores como la subjetividad, la autonomía, la ironía, la reflexividad y el diálogo.

Sin este momento ideológico se entregaría irremisiblemente al mecanismo de intercambio que hace decir al teórico posmoderno: "el posmodernista puede tener sus puntos de vista privados,

⁶ R. Musil: *Gesammelte Werke*, tomo 7, Reinbek: Rowohlt 1978, p. 904.

pero no ve ninguna razón en preferirlos a los de otros”⁷. Sin embargo, si yo puedo tomar en cualquier momento los puntos de vista de mi vecino porque no hay razón para preferir los míos, resulta bastante tonto hablar de “mis” puntos de vista: lo único que hay son puntos de vista que flotan libremente y que se dejan articular de manera azarosa por cualquier individuo (cosa que, por otro lado, sucede cada vez más en la sociedad mediática).

El mantener ideológicamente determinadas ideas, valoraciones y “puntos de vista” no impide el diálogo: antes al contrario, convierte a la teoría reflexiva, cuyo sujeto es consciente de su propia particularidad y contingencia, en susceptible de diálogo. Esta afirmación no es tanto una apología de la valoración y la subjetividad, sino una mera explicación del diálogo: un interlocutor que no ve ninguna necesidad de preferir sus puntos de vista a los míos carece de interés para mí. Motivante es, en cambio, la conversación con alguien que, siendo consciente de la particularidad y contingencia de su discurso, se halla dispuesto sí, a relativizar de cuando en cuando irónicamente ese discurso, pero sostiene apasionadamente sus valoraciones y sus premisas teóricas, pues sólo en ese caso puedo estar seguro de que su interés es genuino y de que su crítica es seria. Si se trata de un deconstructivista, entonces busco la conversación con él *como deconstructivista*, porque quiero enterarme de cómo entiende él la relación entre deconstrucción y Teoría Crítica y de si comparte la opinión de Habermas en el sentido de que Adorno, en su última época, se convirtió en un precursor del post-estructuralismo. Si es un racionalista crítico espero que permanezca fiel a su discurso (a sus puntos de vista) y que explique en qué puntos coinciden y en qué puntos difieren los concep-

⁷ D.W. Fokkema: *Literary History, Modernism and Postmodernism*, Amsterdam-Philadelphia: Benjamins 1984, pp. 40s.

tos de ideología del Racionalismo Crítico y de la Teoría Crítica⁸. En el apartado siguiente habrá de mostrarse bajo qué condiciones es posible un diálogo entre teorías heterogéneas y qué resultados teóricos puede propiciar.

Siguiendo a Norbert Elias podría decirse que nosotros esperamos de nuestro interlocutor filosófico o científico tanto *compromiso* como *distanciamiento*. Esperamos, por una parte, que tome en serio su postura y sus valoraciones y que los defienda con los mejores y más sutiles argumentos; esperamos, por otra, que conozca las ambivalencias, exageraciones y errores de su tradición teórica y que sea capaz de comentarlos irónicamente. El hecho de mantenerme fiel, en general, a la Teoría Crítica no me impedirá, en diálogo con un racionalista crítico, poner en tela de juicio la negatividad de la dialéctica de Adorno, ni criticar, siguiendo a Hans Albert, la afirmación de Habermas en el sentido de que deberíamos suponer, de manera contrafáctica, la situación comunicativa ideal⁹.

Dicho de otra manera: el resorte del diálogo no es solamente la "curiosidad científica" en general, sino el interés específico de las humanidades y de la sociología por la *alteridad del otro*. Esta era la preocupación principal de la teoría del diálogo de Michail M. Bachtin, en la que el otro se convierte en el punto principal de referencia del sujeto: sin él como ser histórico y contingente, no se

⁸ En cuanto a este problema véase, del autor, *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*, Tübinga: Francke 1989, capítulos IV y XII.

⁹ Véase H. Albert: *Transzendente Träumereien. Karl Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburgo: Hoffmann und Campe 1975, p. 147. Como en la teoría dialógica, tampoco Hans Albert coloca un sujeto trascendental, sino uno *real*: "se trata de comprender el sujeto del conocimiento como un sujeto *real* cuyas posibilidades deben ser investigadas con todos los medios a nuestro alcance".

puede articular ni construir el sujeto¹⁰. Requiero del otro como destinatario para poder desarrollar mi discurso, y para ello no sólo necesito del consenso del semejante, sino también del disenso del diferente, del extraño. A continuación habrá de considerarse la dialéctica de consenso y disenso dentro de un contexto socio-semiótico. Según esto, alteridad y disenso no deben considerarse factores de perturbación o interferencia —como sucede tendencialmente en Habermas—, sino como impulsos vitales sin los que toda teoría está condenada a la esterilidad y la muerte: nada motiva tanto a la reflexión como el disenso fundado, claro y sutil de quien piensa de otra manera.

En general queda claro que la teoría no sólo es posible gracias a la ideología, sino también gracias a la indiferencia condicionada mercantilmente que la relativiza y pluraliza. Por ello se pregunta uno cómo es que la Teoría Crítica que, de manera semejante al individualismo y a la autonomía estética, debe su existencia, en parte, al mercado y sus leyes, pueda ser capaz de criticar radicalmente a la propia sociedad de mercado, sobre todo sabiendo que el socialismo real no fue nunca una alternativa para ella. Sería, ciertamente, posible responder a esta pregunta nuevamente según la negatividad de Adorno y Horkheimer, pero esta respuesta ya no satisface. Parece mucho más lógico y honesto repetir la pregunta y dejarla autocríticamente abierta.

¹⁰ Véase: M. M. Bachtin: *Die Ästhetik des Wortes* (ed. R. Gröbel), Frankfurt: Suhrkamp 1979, pp. 174s.: "El hablante procura orientar su palabra, incluido su horizonte específico, de acuerdo con el horizonte ajeno del que lo escucha y entra en una relación dialógica con los momentos de ese horizonte".

2. EL DIÁLOGO TEÓRICO: LENGUAJE, SOCIOLECTO Y DISCURSO

Se ha mostrado que el entendimiento o la comunicación dentro de la problemática posmoderna pueden ser contemplados de dos formas opuestas: de modo universalista ("moderno") o de modo particularista ("posmoderno"). Sin embargo, la confrontación de la pragmática universal de Habermas y la paralogía de Lyotard ha puesto de manifiesto las insuficiencias de ambos modelos. Mientras que el universalismo tiende a descuidar o a allanar las peculiaridades que hacen del sujeto lo que éste es, el particularismo las coloca en el centro de su reflexión, haciendo a un lado todas las afinidades en calidad de "universales comunicables". A continuación aclararemos, a la luz de una comparación entre la crítica racionalista de Popper al *framework* y la teoría de la heterogeneidad radical, de Lyotard, sobre todo el aspecto lingüístico de la problemática y lo analizaremos detalladamente en la exposición del diálogo interdiscursivo.

En el fondo, se trata otra vez de la conocida tesis de Edward Sapir y de Benjamin Lee Whorf según la cual nuestras costumbres lingüísticas colectivas determinan nuestra comprensión de la realidad: "es un hecho que el «mundo real» se construye, en gran medida, de manera inconsciente sobre las costumbres lingüísticas del grupo"¹¹. Esta presunción, plausible en muchos sentidos, tiene enormes consecuencias: 1. No existe una realidad objetiva que perciban inmediatamente todos los sujetos. 2. Lo que se designa como "realidad" es una construcción que descansa sobre los hábitos y los sistemas de reglas de una comunidad lingüística. 3. Esto significa que no existen una, sino diversas realidades (construidas).

¹¹ E. Sapir / B. L. Whorf: "The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language", en E. S. / B. L. W.: *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Mass.): The M. I. T. Press 1956, p. 134.

4. El carácter de constructo de estas realidades no es conocido para los miembros de diferentes comunidades lingüísticas: ellos hablan de *la* realidad y se asombran de que sus vecinos hablen de otra manera acerca de esta "realidad".

Dentro del contexto que hemos esbozado aquí, la tesis de Sapir y Whorf adquiere una forma más concreta y da a entender que el sociolecto ideológico y teórico (el conjunto de sociolectos) en cuyo *marco* pensamos, hablamos y actuamos, es nuestra realidad pre-construida¹², misma que, en parte, tomamos de otros, en parte contribuimos a formarla: la teoría del diálogo de Bachtin (y de Medvedev y de Vološinovs) se convierte aquí en punto de partida de una socio-semiótica o de una teoría sociológica del texto, de la dialogicidad o interdiscursividad. Pensamos, pues, y hablamos dentro de determinados marcos o *frameworks*, y la pregunta, examinada también por Wolfgang Iser en un contexto filosófico, es si existen puentes entre estos *frameworks* o no.

Al racionalista crítico Karl R. Popper, cuya manera de expresarse no deja nada que desear en cuanto a claridad, todo el cuestionamiento que hemos esbozado aquí le parece "obscurantismo hermenéutico-dialéctico" y lo rechaza completamente como "pseudoproblema" en una crítica al concepto de paradigma de Thomas S. Kuhn. Kuhn hace visible otro aspecto de la problemática del sociolecto o *framework* cuando entiende el *paradigma* científico, entre otras cosas, como un uso lingüístico relativamente homogéneo de una comunidad científica que determina la comprensión de la realidad que tiene esa misma comunidad: "los re-

¹² Acerca del teorema de lo *préconstruit*, véase P. Henry: "Constructions relatives et articulations discursives", en: *Langages* 37 (1975). Acerca del proceso de construcción en el contexto socio-semiótico, véase sobre todo: E. Landowski: *La société réfléchie*, Paris: Seuil 1989, p. 221: "Le sujet sémiotique compétent fait être du sens".

presentantes de diversas teorías (o de diversos paradigmas en sentido amplio) hablan diversas lenguajes, lenguajes que expresan diversas posturas cognoscitivas que se adaptan a diversos mundos”¹³. El racionalista Popper no puede ser partidario de esta manera de ver las cosas porque no se siente en casa con su tendencia particularizante: “No es más que un dogma, un peligroso dogma, el decir que los diversos *frameworks* semejan lenguas intraducibles”¹⁴. Para darle más peso a su argumento, Popper agrega que lenguas tan fundamentalmente distintas como el inglés, el hopi o el chino se pueden aprender y traducir perfectamente de una a otra¹⁵.

Este argumento racionalista suena completamente plausible porque corresponde a nuestras experiencias cotidianas, esto es a nuestro *common sense*. Nuestros textos son traducidos al chino, al coreano o al japonés y sabemos o esperamos que, a pesar de

¹³ T. S. Kuhn: *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt: Suhrkamp 1978, p. 45.

¹⁴ K. R. Popper: “Normal Science and its Dangers”, en I. Lakatos / A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: University Press 1970, p. 56.

¹⁵ Lo que Popper llama tan decididamente “dogma” es una postura que ya defendieron los humanistas alemanes del siglo XVI, Felipe de Melanctón, entre otros: “Pues, por lo que se refiere a las traducciones, hemos visto qué miserable es tenerse que apoyar sólo en ellas, pues, por una parte, es casi imposible traducir, con todas sus connotaciones y con toda claridad, una afirmación a otra lengua; por otra, las traducciones traen consigo cantidad de desventajas: o al traducir se oscurece el sentido original, o se modifica su modo y, con ello, se trastoca de tal manera que apenas se le puede reconocer. Por ello deberíamos hablar de metamorfosis más que de traducción”: *Oratio de studiis linguæ Græcæ* (“Discurso acerca del estudio de la lengua griega”, 1549), III, 139-147. [N. del T.].

algunos desagradables malentendidos o inevitables desplazamientos en el sentido, las ideas fundamentales serán trasladadas correctamente. Como quiera que sea, Roland Barthes, no obstante algunos errores de traducción, es comprendido también en Japón sin entendersele necesariamente como marxista dogmático, racionalista crítico o hermeneuta conservador. Sin embargo, no es de ninguna manera seguro que una traducción corresponda al original como parece suponerlo el racionalista: las traducciones alemanas de Derrida no corresponden, de ninguna manera, al original¹⁶. Por ello habría que darle, por lo menos en parte, la razón tanto al deconstructivista como al posmodernista cuando ponen en duda la traductibilidad o cuando incluso, siguiendo al propio Derrida y a De Man afirman que la traducción es, ciertamente, muy necesaria, pero imposible¹⁷. Por lo demás, es conocido que las traducciones de textos líricos son todo menos traslaciones *ad pedem litteræ*: se trata, más bien, de reelaboraciones poéticas que representan nuevos textos, como lo reconoció ya Benedetto Croce¹⁸. Teniendo en cuenta estos puntos de vista, el argumento racionalista ya no puede ser convincente.

Decisivo es, en cambio, que Popper hable exclusivamente de lenguas naturales como el inglés, el chino y el hopi. Cada una de estas lenguas se compone, sin embargo, de numerosas lenguas de grupo o sociolectos que, en oposición a las lenguas natu-

¹⁶ Véase la crítica del autor a algunos pasajes mal traducidos, en: *Literarische Ästhetik. Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft*, Tübinga: Francke 21995, p. 334.

¹⁷ Véase J. Derrida: "Des Tours de Babel", en J. D.: *Psyché. Invention de l'autre*, París: Galilée, 1987; P. de Man: *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1986, p. 91.

¹⁸ Cf. B. Croce: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari: Laterza 121973, p. 76: Croce habla de una *nuova espressione*.

rales en las que en principio se pueden expresar todas las ideologías, teorías y terminologías, articulan puntos de vista e intereses específicos. Dentro de la lengua alemana no se pueden traducir entre sí las terminologías de los físicos, los expertos en *marketing* o los sociólogos: cuando más, pueden ser comentadas y explicadas con ayuda de la lengua natural.

Esto significa concretamente que los sociolectos ideológicos, filosóficos y científicos y sus discursos¹⁹ no son, sin más, traducibles unos a otros, porque expresan intereses particulares y de conocimiento que *en parte* se contradicen o son francamente incomprensibles entre sí. Popper, quien universalmente desprecupado insiste en la tesis de que la buena voluntad del individuo basta completamente como fundamento de la comprensión mutua, ilustra *malgré lui* el problema que él mismo niega, al decir: “el único camino que le está abierto al sociólogo consiste en olvidar todo tipo de pirotecnia verbal y tratar los problemas prácticos de nuestro tiempo con ayuda de aquellos métodos teóricos que, en el fondo, son comunes a todas las ciencias: con ayuda del método de experimento y error, del método del hallazgo de hipótesis comprobables prácticamente y con la comprobación práctica de las mismas”²⁰.

A deconstructivistas y posmodernos quienes, fascinados, perseveran en la pirotecnia verbal, olvidando lo más importante, esto es, la lógica de la argumentación y la comprobación crítica de las hipótesis, Popper les parecería (de modo similar a la sociología de

¹⁹ En el marco de un sociolecto ideológico o científico (del socialdemócrata, del liberal o del psicoanalítico) pueden ser generados tantos discursos cuantos se quiera como estructuras semántico-narrativas. El sociolecto está presente en la vida diaria sólo como un número infinito de discursos emparentados.

²⁰ K. R. Popper: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, Berna-Múnich: Francke 1958, p. 272.

la ciencia criticada en la cita) un pseudoteórico. La propia argumentación de Popper muestra, sin embargo, que se coloca, de manera decisionista e irracional, más allá del hecho de que no todos los lenguajes filosóficos y científicos se comportan de acuerdo con su "método de hallazgo de hipótesis" ni su "comprobación práctica", sino que construyen modelos de argumentación hermenéutica, fenomenológica, etnometodológica o dialéctica que él no reconoce como alternativas, sino que relega al terreno de la "pirotecnia verbal" de una retórica sin sentido.

No sorprende que Lyotard reaccione con contra-argumentos extremos a este universalismo racionalista que borra irracionalmente lo particular: "no existe en la ciencia ningún metalenguaje universal en el que se puedan traducir y valorar todos los demás"²¹. De ahí que sea legítimo ir contra las pretensiones del universalismo metalingüístico y descubrir el dilema de sus injusticias y sus torts: *témoigner du différend*²².

Desde esta perspectiva, la solución universalista propuesta por Popper parece un *tort par excellence*: Popper exige de todos los "juegos del lenguaje" (en el sentido de Wittgenstein y Lyotard) que se subordinen al metalenguaje del Racionalismo Crítico y que reconozcan sus criterios teóricos: formulación de hipótesis, comprobación, falsación. Pero puesto que lo exige de manera sólo *implícita* porque no reflexiona el problema del dilema ni de la heterogeneidad, su discurso puede, en este único punto, ser considerado como ideológico en un sentido restrictivo: se propone como "el único camino", monológicamente idéntico con la realidad y excluye otras formas de contemplación que se aparten de él.

²¹ J.-F. Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz-Viena: Passagen 1986, pp. 185s.

²² J.-F. Lyotard, en *Témoigner du différend. Quand phraser ne se peut*, París: Osiris 1989, p. 119.

Wolfgang Welsch pondría en tela de juicio la propuesta de Popper de imponer el Racionalismo Crítico como un lenguaje universal con el contundente término de *generalización* (*Majorisierung*): “generalización” le parece cualquier intento de convertir una lengua en un sistema de reglas general, esto es, en una *lingua maior*. Como alternativa propone, siguiendo a Lyotard, una manera de pensamiento que toma en cuenta la alteridad, particularidad y lógica propia de los lenguajes que compiten entre sí: “La contemplación racional pone de manifiesto más bien la lógica propia de cada una de las argumentaciones y obliga a rendirle cuentas, oponiéndose a todo abuso, generalización o totalización”²³.

En su crítica a Lyotard, Welsch cuestiona, sin embargo, el postulado de la heterogeneidad absoluta e intenta una posición filosófica que, por una parte, perciba la diversidad de los lenguajes (formas de pensamiento) y, por otra, reconozca que hay puentes y entrelazamientos entre ellos: “Únicamente estableciendo puentes puede la razón conducirnos con seguridad entre la Escila de la atomización y la Caribdis de la generalización. Todo depende de poder reconocer la peculiaridad de la razón al establecerlos [...]”²⁴.

Según esto, la posición de Welsch sería concebible como una síntesis dialéctica, moderno-posmoderna de universalismo y particularismo, es decir, como una *razón transversal* (Welsch) que, tomando en cuenta las peculiaridades y leyes propias de los diversos lenguajes y teorías, se preocupa por establecer puentes entre los mundos heterogéneos. Esta posición corresponde a la tesis socio-histórica de Welsch, según la cual la posmodernidad no representa una ruptura con la modernidad, sino más bien su radicalización y cumplimiento.

²³ W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftskritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, p: 877.

²⁴ *Ibid.*, p. 755.

El problema principal de Welsch parece consistir en su postura frente al pluralismo y en su supresión o trivialización de la indiferencia. Acerca de la razón transversal dice que "por su pureza e inanidad es átopa (*ortlos*)"²⁵ y que se diferencia de todos los tipos de razón "totalizantes" (desde Platón hasta Popper, pasando por Hegel) por el hecho de que "no está por encima de las racionalidades contemplándolas, al mismo tiempo, desde arriba, sino que se mueve *dentro* de la esfera de la racionalidad y no logra su visión de manera panorámica, sino mediante *puentes* y movimientos múltiples entre las racionalidades sin que estos puentes se conviertan jamás en la metaposición de una sistemática arquimédea"²⁶.

La razón transversal aparece aquí como una función del pluralismo radical y de la intercambiabilidad de las posiciones: donde no puede ser comprobado claramente que una posición de preferirse a otra, la razón debe conformarse con una función de mediadora que no difiere mucho de la diplomacia "de lanzadera" (*Shuttle-Diplomatie*) de los funcionarios de la ONU. Finalmente, también ella intenta establecer un diálogo con los medios más modestos. La razón está condenada también a este vaivén carente de posición que Vattimo ha llamado *pensiero debole*.

No obstante, esta especie de "transversalidad" no parece ser la *ultima ratio* de Welsch, porque, como lo muestran todos sus escritos, él exige de la razón bastante más que mera intermediación e intentos de establecer puentes: a saber, *crítica*. Welsch critica no sólo los intentos de generalización del idealismo, sino también el particularismo extremo de Lyotard. La crítica (del griego κρίνω, "discernir", "juzgar"), sin embargo, supone un *punto de vista* crítico que nos permita *aplicar* a otros discursos los criterios de relevan-

²⁵ *Ibid.*, p. 700.

²⁶ *Ibid.*, pp. 760s.

cia *de nuestro* discurso, y las clasificaciones y definiciones²⁷ derivables de ellos. En pocas palabras: no hay crítica sin generalización. Cuando Welsch critica a Hegel, Lyotard o Koslowski, su discurso se convierte, lo quiera o no, en un metadiscurso totalizante.

Welsch tendría que aclarar la relación entre transversalidad y crítica: si la crítica implica, por motivos discursivo-semióticas, de por sí la generalización y la razón transversal es o pretende ser una razón crítica, entonces no puede conformarse con la búsqueda de "puentes", sino que tiene que tomar una posición que no tiene que ser el punto de Arquímedes. Esta posición no puede ser, sin embargo, la *del* pluralismo o *de la* diversidad, porque "pluralismo" significa en cada uno de los discursos ideológicos siempre algo diferente, como lo muestra la controversia entre el posmodernista Koslowski y Welsch²⁸. (Tampoco tiene mucho sentido distinguir un pluralismo verdadero de un pluralismo falso, porque el falso es siempre el del otro.)

¿Es pensable, pues, dentro de la problemática posmoderna —o, incluso, más allá de ella— una alternativa hacia la razón transversal que, al mismo tiempo, incluya el momento generalizante de la crítica y no se agote en la pluralidad de las posiciones? Seguramente habrá varias alternativas, pero una de ellas es el *Diálogo*

²⁷ En relación con la función constituyente de los criterios de relevancia y las taxonomías en el discurso, véase, del autor, *Ideologie und Theorie* (como nota 8), capítulo VII.

²⁸ Véase: W. Welsch: "Postmoderne oder ästhetisches Denken — gegen seine Mißverständnisse verteidigt", en G. Eifler / O. Saame (eds.), *Postmoderne, Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung*, Viena: Passagen 1990, p. 247. (La problemática posmoderna permite completamente las reacciones conservadoras, como lo muestra el moralismo de Etzioni. Sólo por esto, el conservadurismo de Koslowski no puede ser excluido de la problemática como "pseudo-posmoderno".)

crítico e interdiscursivo. Éste se basa, como ya se ha insinuado, en la idea de Bachtin de que mi discurso, sin la relación intertextual²⁹ con la palabra del otro, no podría existir, y de que no podría desplegarse sin ella. Dicho de otra manera, siguiendo a los racionalistas críticos: yo dependo de la crítica del otro si no quiero ahogarme como teórico en mis propios prejuicios (la crítica como "oxígeno" de la teoría).

Los prejuicios están condicionados, tanto en el ámbito de lo teórico como en el de lo político, no sólo de manera individual, sino también colectiva, como se puede reconocer en el prejuicio racionalista de la transparencia incondicional del lenguaje o en el prejuicio complementario romántico de su oscuridad³⁰ eterna. Frecuentemente surgen prejuicios ideológicos dentro de grupos de científicos — en el seno de sus sociolectos — y son inmunizados allí contra la crítica por razones socio-psicológicas e institucionales.

Un ejemplo extremo es la tesis del grupo de Althusser, de que entre la obra temprana de Marx y su obra posterior (*El capital*) existe un corte epistemológico que separa una ideología humanística de una mera científicidad potencial, misma que, sin embargo, sólo se puede articular con ayuda de una exégesis a fondo de la obra tardía³¹. El hecho de que otros grupos de científicos (incluyendo a muchos marxistas) no estuvieran de ninguna manera convencidos por esta tesis no parece haber molestado a los althusseria-

²⁹ Acerca de la relación entre alteridad e intertextualidad en Bachtin, véase J. Kristeva: "Bakhtin, le Mot, le dialogue et le roman", en J. K.: *Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, París 1969, p. 144.

³⁰ Acerca de la tesis sobre la oscuridad del lenguaje, véase Friedrich Schlegel: "Über die Unverständlichkeit", en E. Behler / H. Eichner (eds.), *Friedrich Schlegel. Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe*, Paderborn: Schöningh 1988, tomo II, pp. 235-242.

³¹ Véase L. Althusser et al.: *Das Kapital lesen* (dos tomos), Reinbek: Rowohlt 1972.

nos. El hermetismo social de su grupo lo protegió frente a todo tipo de enfrentamientos críticos que hubieran podido tronar el consenso. (Desde luego, no faltaron los escritos críticos, pero fueron trivializados, dentro de su sociolecto, como “equivocos humanísticos”).³²

Ahora bien, no debe afirmarse (aquí acecha un posible equivoco) que la *crítica intersubjetiva* dentro de un grupo de científicos sea trivial o carezca de importancia y no conduzca a nada. Tanto en las ciencias naturales como en las sociales, esta crítica es la regla y constituye, junto con la investigación empírica, el motor del desarrollo científico. Dentro de la Teoría Crítica la crítica intersubjetiva puede contribuir, entre otras cosas, a entender mejor textos de Adorno, Benjamin, Horkheimer o Habermas, esto es, está al servicio (como también en otros grupos y sociolectos) de la autocomprensión de la teoría. Desde luego que posibilita también un mejor entendimiento de los cambios sociales y culturales, así como la recepción crítica de otras teorías.

No obstante, la intersubjetividad dentro de un grupo de científicos (por ejemplo, dentro de la Teoría Crítica o el Racionalismo Crítico) tiene también un reverso disfuncional, porque tiende, basada en las valoraciones aceptadas por todos los implicados, a confirmar y consolidar sin más la *opinio communis*. Así, por ejemplo, dentro de la Teoría Crítica el Racionalismo Crítico fue obstinadamente caricaturizado como positivismo³³, con lo que se pasaba por alto que, en estricto sentido, el Racionalismo Crítico sólo puede entenderse como crítica del positivismo tradicional³⁴. En el

³² Véase L. Althusser: *Réponse à John Lewis*, París: Maspero 1973, pp. 26-31.

³³ Véase, por ejemplo, Th. W. Adorno et al.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt-Neuwied: Luchterhand 1972.

³⁴ Véase H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga: Mohr-Siebeck 1980, pp. 58-79.

Racionalismo Crítico mismo no se criticó el postulado de la falsación con suficiente radicalidad y a las críticas “extremas”, que desde Otto Neurath han sido cada vez más frecuentes, rara vez se les hizo caso³⁵. La intersubjetividad como afianzamiento de la *opinio communis* ideológica y científica es, por lo tanto, no sólo algo que caracteriza al grupo de Althusser, sino que es propio de todos los sociolectos teóricos cuyo imprescindible compromiso ideológico tiende siempre a la dogmatización y el monólogo.

El caparazón del monólogo puede ser aún roto más bien mediante el *diálogo interdiscursivo*, mediante la crítica interdiscursiva, esto es, mediante una *confrontación entre sociolectos ideológica y teóricamente heterogéneos y sus discursos*. Desde una perspectiva dialógica, tanto el universalismo de Popper como el particularismo de Lyotard resultan improductivos y estériles: mientras que Popper no quiere darse cuenta de la heterogeneidad de los sociolectos y sus discursos y niega el *framework* como mito “racionalista-irracional”, Lyotard considera la heterogeneidad de los lenguajes sociales (juegos del lenguaje, géneros discursivos) como la quintaesencia de la sabiduría.

³⁵ Véase O. Neurath: “Pseudorationalismus der Falsifikation”, en R. Haller / H. Rutte (edd.), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Viena: Hölder-Pichler-Tempsky 1981, tomo II, pp. 638-639: “Donde Popper introduce en lugar de la ›verificación (Verifikation)‹, la ›comprobación (Bewährung)‹ de una teoría, nosotros introducimos en lugar de la ›falsación‹, la ›perturbación (Erschütterung)‹ de la teoría [...]” — “Pues no conocemos el corte que tendría que separar las teorías ›falsificables‹ de las teorías ›infalsificables‹”. (A esto hay que agregar que “falsación” (*Falsifizierbarkeit*) depende de la terminología de un sociolecto: los racionalistas críticos, por lo general, rechazarían que afirmaciones acerca de lo *inconsciente* (Freud) o la *plusvalía* (Marx) pudieran ser aceptadas como afirmaciones comprobables.) Cf. también F. Fistetti: *Neurath contra Popper. Otto Neurath riscoperto*, Bari: Dedalo 1985, p. 51.

En contraposición a esto, el diálogo interdiscursivo es un intento por sacar fuerzas de flaqueza y convertir *el obstáculo del framework en una fuerza crítica productiva*: la confrontación con el otro, con el sociolecto ajeno debe romper con la *opinio communis* individual y colectiva que es intrínseca a mi discurso y que no es tocada por la crítica intersubjetiva dentro del sociolecto (de la Teoría Crítica). Semejante confrontación debe contribuir esencialmente a la autorreflexión y al distanciamiento sin cuestionar el compromiso.

Teóricos tan distintos como el discípulo de Durkheim, Maurice Halbwachs, y el sociólogo de la ciencia Karl Mannheim se dieron claramente cuenta de que el entendimiento entre grupos y “visiones del mundo” trae consigo problemas completamente distintos a los que implica el entendimiento dentro de los grupos. En un ensayo que lleva el título de “Psychologie collective du raisonnement”, apuntaba Halbwachs en 1938: “De esta manera han surgido tantas lógicas diferentes, cada una de las cuales sólo tiene validez dentro del grupo que se remite a ella y que la creó”³⁶. A diferencia de Lyotard, el sociólogo tardo-moderno limita este particularismo cuando añade: “Todas estas lógicas parciales tienen, desde luego, uno y el mismo origen.”³⁷ Desgraciadamente Halbwachs no persigue la pregunta de bajo qué circunstancias y cómo podrían comunicarse estos diversos sistemas de grupo (aquí: sociolectos) unos con otros.

De esa pregunta se ocupa exhaustivamente Karl Mannheim, quien distingue —probablemente es el primero— comunicación dentro de un sistema colectivo (una “estructura aspectual” como dice) de comunicación entre sistemas colectivos o estructuras aspectuales. Vale la pena transcribir completo el pasaje correspondiente, porque resume de manera muy pregnante el problema

³⁶ M. Halbwachs: *Classes sociales et morphologie*, París: Minuit 1972, p. 150.

³⁷ *Ibid.* p. 151

que se ha discutido aquí: "En el caso del pensamiento ligado al ser, la objetividad significará solamente algo distinto y nuevo: a) por un lado, el hecho de que mientras se permanezca en el mismo sistema y en la misma estructura aspectual, precisamente en razón de la unicidad del aparato dado de categorías y conceptos, se puede llegar a resultados claros con ayuda de la discutibilidad más clara posible, de manera que se esté en la capacidad de eliminar todo lo que difiera de ello como error; b) pero que si se está en estructuras aspectuales diferentes, la "objetividad" sólo puede ser lograda mediante rodeos, tratando de comprender lo sucedido correcta pero diversamente en ambas estructuras aspectuales a partir de la diferencia estructural de ambos modos de ver las cosas, y procurando encontrar una fórmula de equivalencias y traductibilidad que tome en cuenta los diferentes planos de perspectiva."³⁸

Si Lyotard hubiera conocido el texto de Mannheim (lamentablemente Mannheim apenas si es objeto de discusión en Francia), habría quizá llegado a la conclusión de que la heterogeneidad de los discursos no es la quintaesencia de la sabiduría. Si Welsch lo hubiera conocido, habría podido, bajo determinadas circunstancias, concretizar su idea del "puente". Y es que el análisis de Mannheim contiene por lo menos dos ideas importantes y todavía hoy actuales: lo "correcta pero diversamente sucedido" y el problema de las "equivalencias y traductibilidad".

En primer lugar se plantea la pregunta fundamental de *si* y *cómo* podrían ser traducidas unas en otras terminologías heterogéneas (es decir, discursos y sociolectos indirectos). El sociólogo de la ciencia y hermeneuta supone que, en principio, semejante traducción es posible. Posmodernistas como Lyotard y deconstructivistas como Derrida, por el contrario, son de otra opinión: siguiendo la línea del particularismo, parten del hecho de que toda traducción de una lengua natural en otra o de un lenguaje de grupo en otro

³⁸ K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt: Schulte-Bulmke 1978, p. 258.

trae consigo desplazamientos semánticos que nos impiden hablar de equivalentes o sinónimos. “El *contenido* de Hjelmslev no es lo mismo que el *designatum* de Morris y éste es diferente del *signifié* de Saussure”, dirían y añadirían con precaución que estos conceptos surgieron en contextos completamente heterogéneos y probablemente incluso se contradicen. Paradójicamente les darían la razón en este punto los filósofos analíticos de los que se horrorizan y a quienes horrorizan.

La Teoría Crítica no debería dejarse cegar por la exageración semiótica de los deconstructivistas ni por el nominalismo de los analíticos, y debería partir de dos consideraciones contradictorias pero complementarias de las que la primera ha sido formulada claramente por Wolfgang Dressler al nivel de la lingüística del texto: “no existe una equivalencia de traducción perfecta y unívoca, por lo que tampoco existe una traductibilidad perfecta, pues ni siquiera en el marco de una misma lengua es posible una sinonimia perfecta de expresiones lingüísticas (de la extensión que se quiera)”³⁹. Lo que tiene validez para la lengua natural a la que se refiere Dressler, vale también en este caso para los sociolectos: sería una “pena de amor perdida” e inútil de parte del racionalismo el querer demostrar la equivalencia de *Inhalt*, *designatum* y *signifié*. En lugar de ello debería incluirse en la discusión la reflexión complementaria de que una comparación inteligente tiene siempre por objeto lo heterogéneo, no lo idéntico, y de que la conceptualidad común (Greimas hablaría de *sem* común o de *klassem*)⁴⁰ hace que valga la pena la contraposición de *Inhalt*, *designatum* y *signifié*, esto es, el aspecto conceptual del signo.

³⁹ W. Dressler: “Der Beitrag der Textlinguistik zur Übersetzungswissenschaft”, en V. Kapp (ed.), *Übersetzer und Dolmetscher. Theoretische Grundlagen, Ausbildung, Berufspraxis*, Heidelberg: Quelle und Meyer 1974, p. 62.

⁴⁰ Acerca de la definición de *sem* como concepto general o como *klassem* que constituye una clase semántica, véase A. J. Greimas / J. Courtés: *Sémiotique*.

Ya aquí queda claro que todo tipo de traducción es un proceso que toma su dinámica de la tensión que se establece entre equivalencia e inconmensurabilidad, y que se atrofia en cuanto uno de los dos extremos es eliminado. Lo que como base común constituye el fundamento de este proceso yace en la *lengua natural*, que Jurij Lotman entiende como el *sistema primario de modelado*: en el marco de este sistema fijamos nuestros criterios de relevancia, clasificamos y definimos. Dentro de la lengua natural y con su ayuda construimos, teniendo a la mano determinadas clasificaciones, definiciones y connotaciones, objetos como "democracia", "arte", "trabajo", "ocio", "felicidad" e "infelicidad". Muchos de nosotros nos asombramos de que estos objetos se construyan de manera completamente distinta en otras lenguas y culturas.

Pero ya el paso de un *sociolecto* a otro dentro de la misma lengua puede conducir a una colisión de construcciones y definiciones: como se sabe, marxistas y sobre todo marxistas-leninistas se imaginan bajo "democracia" algo completamente distinto que los representantes del liberalismo. La comprensión negativa que tiene Adorno del arte se basa en una construcción muy diferente a la de la estética popular de autores posmodernos como Eco, Barth o Leslie Fiedler, quien también tiene sus seguidores en el ámbito de habla alemana.

Ahora bien, cuando un significante, en sí mismo polisémico, dentro de un ámbito lingüístico (de una cultura) puede adoptar diversos significados, en parte contradictorios, esto tiene que ver con el hecho de que es adoptado por diversos sociolectos (marxismo, Teoría Crítica, constructivismo, feminismo) y "adaptado" y redefinido según las conveniencias de determinados intereses de

Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris: Hachette 1979, p. 36: *classèm*: "les sèmes contextuels, c'est-à-dire ceux qui sont récurrents dans le discours et en garantissent l'isotopie".

grupo. Así es como se explica que participantes en una discusión en su papel de voceros de sociolectos diversos se confronten uno a otro siempre con preguntas como “¿qué entiendes tú por ›democracia‹, ›arte‹, ›ciencia‹, ›libertad‹, ›discurso?“. La univocidad de estos vocablos no está dada por la lengua natural como sistema primario de modelado, porque esta lengua se manifiesta solamente en sociolectos y discursos.

Éstos pueden ser entendidos, siguiendo a Jurij Lotman, como *sistemas secundarios de modelado* derivables del sistema primario de la lengua natural: “Los sistemas secundarios de modelado representan estructuras que tienen como base a la lengua natural. Sin embargo, en un sentido amplio el sistema obtiene una estructura complementaria, es decir, secundaria, de tipo ideológico, ético, artístico o de cualquier otro⁴¹. Dentro de un sistema secundario ideológico, teórico o literario los signos tomados del sistema de lengua primario sufren un cambio de significado porque se integran en estructuras semánticas y narrativas que son específicas del *sociolecto* de un grupo o del *idiolecto* de un autor en particular.

Mientras que el lexema “cosmopolitismo” posee connotaciones positivas dentro de sociolectos liberales y es entendido frecuentemente como antónimo de “nacionalismo” o “chovinismo”, en el marxismo-leninismo adquiere un significado peyorativo porque denota un fenómeno concomitante del imperialismo y se encuentra en oposición semántica al “internacionalismo”, término de connotaciones positivas. En Habermas, el lexema “discurso” adquiere un significado completamente distinto que en Greimas, Lyotard o en este texto: designa una meta-conversación y no una estructura semántico-narrativa o una forma retórica. Lexemas como “ley” u “Occidente” tienen para autores como Kafka o Trakl,

⁴¹ J. Lotman: *Die Struktur des künstlerischen Textes*, Frankfurt: Suhrkamp 1973, p. 64.

en razón de nuevas dependencias semánticas, nuevos significados "idiolectales" que sólo pueden ser determinados con exactitud en el contexto de la obra concreta⁴².

En este contexto debe replantearse la pregunta por la relación dialógica entre sociolectos. Desde un punto de vista semiótico, el problema de la traductibilidad de *termini* no parece ser una valla insuperable: la conceptualidad común que une palabras (lexemas) de sociolectos diferentes tiene su origen en la lengua natural, de manera que puede suponerse que los sociolectos teóricos están en contacto o pueden ponerse en relación unos con otros, como sistemas secundarios, por encima del sistema primario. Un lexema como "arte" adquiere, ciertamente, en la teoría de sistemas de Luhmann, en el formalismo, en el marxismo o en la Teoría Crítica significados muy especiales, en parte contradictorios, pero todos estos significados tienen en común la conceptualidad de la lengua natural: arte como producto cultural, como fenómeno estético, esto es, como no-naturaleza, no-economía, no-religión, no-política, etcétera.

Sigue habiendo suficiente espacio para disentir, pero lo importante es, con todo, el reconocimiento de que los sociolectos, como sistemas secundarios, no son mundos herméticos porque surgen continuamente del sistema primario de la lengua natural que les común. De ahí que haya que darles la razón a hermeneutas como Karl-Otto Apel cuando parten de la tesis de que la lengua natural es nuestro último metalenguaje y lengua de entendimiento⁴³. Este hecho lo constatan todos los diccionarios de sociología,

⁴² Para el concepto de idiolecto (esto es, del uso lingüístico personal o individual), véase U. Eco: *Einführung in die Semiotik*, München: Fink 1972, p. 151: "Como idiolecto se define el *code* privado e individual de un único hablante".

⁴³ Véase K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, tomo II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt: Suhrkamp 1976, pp. 341-343.

psicoanálisis y semiótica, en los que los lenguajes técnicos son explicados, como sociolectos, con ayuda de la lengua natural⁴⁴.

Que se presupone la afinidad natural de los lenguajes técnicos o especializados es algo que permite reconocer la pregnante explicación del diálogo interdiscursivo, esto es, del diálogo entre *ortolenguajes* (*Orthosprachen*), como él les llama, de Paul Lorenzen: “En primer lugar, las determinaciones terminológicas y ejemplares constatadas pueden dar suficiente sostén para colocar una palabra o una oración completa del autor como sinónimos de ciertas expresiones del propio ortolenguaje”⁴⁵. Una traductibilidad o “sinonimia” como esa no depende del azar, sino que se remite al hecho de que los ortolenguajes, como sistemas secundarios, están incluidos en el sistema primario.

“En segundo lugar”, continúa Lorenzen, “la comparación del ortolenguaje del autor con el propio puede dar por resultado que el primero tenga ciertos *termini* (es decir, matices conceptuales) que se habían escapado hasta ese momento a la reflexión sistemática propia. En ese caso no se puede traducir el texto al lenguaje propio, pero se puede ampliar éste mediante los nuevos matices del texto”⁴⁶. También en este caso puede suponerse que semejante ampliación es posible sólo frente al fondo semántico de la lengua natural: la presencia latente del sistema primario en los sistemas

⁴⁴ Tanto *Sémiotique*, obra de Greimas y Courtés citada en la nota 40, como *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt: Suhrkamp 1973, de J. Laplanche y J.-B. Pontalis, dependen de palabras, giros y figuras de la lengua natural: “Verdrängung [represión]: operación mediante la cual el sujeto intenta relegar al inconsciente o mantener allí representaciones (pensamientos, imágenes, recuerdos) ligadas a un instinto”.

⁴⁵ P. Lorenzen: *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp 1974, p. 118.

⁴⁶ *Ibid.*

secundarios que se comunican entre sí provoca que la heterogeneidad radical que Lyotard suponía un caso normal, es más bien una excepción.

"*En tercer lugar*", concluye Lorenzen, "el intento de una traducción al ortolenguaje propio o su ampliación mediante *termini* del texto, puede llevar a contradicciones. En ese caso, el pensamiento propio y los resultados del autor deben ser verificados otra vez sistemáticamente"⁴⁷. Y precisamente de eso se trata en el diálogo interdiscursivo, a saber, de delimitar las fronteras del sociolecto propio y del ajeno y, en caso dado, de rebasarlas. Con ello tocamos la segunda idea introducida por Mannheim en la discusión: "comprender lo sucedido correcta pero diversamente en ambas estructuras aspectuales a partir de la diferencia estructural de ambos modos de ver las cosas".

La confrontación entre dos sociolectos teóricos, ideológicamente heterogéneos, debe comprenderse como un proceso dialéctico de consenso y disenso en el que la teoría propia es, alternatively, confirmada, modificada, ampliada o refutada. A la luz del compromiso teórico ajeno (es decir, del teórico de sistemas, del racionalista crítico, del deconstructivista), soy obligado constantemente a la verificación de teoremas concretos y, en general, de todo mi punto de vista ("estructura aspectual", diría Mannheim). Mi discurso, mis criterios de relevancia y mis clasificaciones no me parecen ya las únicas posibles ni idénticas a la verdad, porque soy motivado por mi interlocutor en la discusión a considerar, con Luhmann, "qué podría uno [...] ganar si al observar a un observador se hiciera uno siempre la pregunta de a través de qué diferenciaciones y matices está él realmente observando"⁴⁷. Se ganarían un par de cosas, a saber, la comprensión de los criterios de relevancia no explícitos del discurso propio y del aje-

⁴⁷ *Ibid.*

no, mismos que deciden sobre qué es lo que el sujeto del discurso percibe y qué no, o qué "es lo que debe permanecer latente en el observar"⁴⁹, como dice Luhmann. En otras palabras, la conversación con el otro me abre (de manera semejante a lo que sucede cuando se aprende una lengua extranjera) una nueva realidad: *la realidad como constructo del otro*.

Disentir del cual —cosa que como elemento crítico-destructivo se ocupa de romper con la *opinio communis* individual y colectiva— no excluye, sin embargo, de ninguna manera el consenso. Y este *consenso interdiscursivo entre sociolectos heterogéneos* tiene, con mucho, mayor valor cognoscitivo que el consenso *dentro* del sociolecto de un grupo, que *puede* surgir simplemente de la comunidad de prejuicios, rutina de décadas, falta colectiva de fantasía (¡piénsese en el marxismo-leninismo, pero no sólo en él!), etcétera.

Welsch argumenta, claramente entusiasmado por el particularismo de Lyotard, cuando escribe: "El disenso no es, de ninguna manera, la meta —como Lyotard, exagerando, había afirmado. Pero en situaciones de disenso efectivo, la meta última no es, de hecho, el consenso, sino la declaración de disenso"⁵⁰. De la misma manera podría decirse que, en una discusión, no es la respuesta, sino la pregunta la meta a perseguir: el diálogo crítico no se mueve con vistas a una "meta última", sino que es un proceso cognitivo abierto en que existe un equilibrio entre consenso y disenso —de manera similar a lo que sucede con las preguntas y las respuestas en la conversación cotidiana. Lo decisivo, sin embargo, es

⁴⁸ N. Luhmann: "Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?", en P. Watzlawick / P. Krieg (eds.), *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus*, Múnich: Piper 1991, p. 70.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: vch-Verlag ³1991, p. 306.

que el consenso entre sociolectos heterogéneos *se dé en medio del disenso y la crítica*.

¿Por qué es interesante y a qué resultados puede llevar? El consenso puede producir conocimientos comunes o *teoremas interdiscursivos* basados en criterios de relevancia ("distinciones", "observaciones": Luhmann) de grupos de científicos heterogéneos. Un ejemplo es el objeto "ideología" que tanto en la Teoría Crítica como en el racionalismo crítico se construye como un *discurso dualístico* que *se identifica monológicamente* con la realidad e inmuniza contra objeciones críticas de otros discursos⁵¹.

Ahora bien, mientras que dentro de un grupo que piensa dialécticamente el darse cuenta de esto no hace más que provocar una mueca satisfecha de asentimiento, porque todos saben a partir de conversaciones anteriores que la única alternativa al maniqueísmo ideológico es la dialéctica, en una conversación interdiscursiva (intercolectiva) con racionalistas críticos se sigue el disenso porque conciben el dualismo ideológico de otra manera, en la medida en que la ambivalencia y la dialéctica no les parecen alternativas, sino gradación, crítica analítica y el consecuente falibilis-

⁵¹ Véase, por ejemplo, el análisis de las características de "ideología" de K. Salamun en K.S.: *Ideologie und Aufklärung*, Viena-Colonia-Graz: Böhlau 1988, p. 105: "1. ¿Hasta dónde se pueden reconocer en las ideologías tendencias a una interpretación bipolar rígida y dogmática de la realidad social [...]? 2. ¿Hasta qué punto se pueden observar en las «visiones del mundo» políticas tendencias a la formación de estereotipos del enemigo [...]? 3. ¿En qué medida se encuentra en las ideologías un tipo de afirmación dogmático de opiniones y principios fundamentales absolutamente verdaderos [...]? 4. ¿En qué medida son características de las ideologías tendencias a la inmunización de presupuestos ideológicos fundamentales frente a la crítica [...]? 5. ¿En qué medida en el marco de las ideologías se declaran abiertamente las premisas axiológicas como tales y en qué medida se les disfrazan simplemente como hechos obvios [...]?"

mo. Éstos no deben ser aceptados por el dialéctico, sobre todo porque, con base en análisis de texto profundos, puede demostrar cómo el dualismo ideológico es provocado por una irónica asociación de los contrarios⁵²; no obstante, tiene que reconocer que los teoremas susceptibles de consenso que constituyen la construcción común del objeto “ideología” están rodeados de disenso. Más allá de esta construcción, la “ideología” le parece al dialéctico un fenómeno crítico-racionalista nuevo que lo invita a la reflexión y que, bajo determinadas circunstancias, lo incita a verificar “sistemáticamente el pensamiento propio y los resultados del autor” o a “ampliar su propio lenguaje mediante nuevos matices”, como dice Paul Lorenzen (*vid. supra*). (Algo similar podría decirse de las construcciones de la modernidad o posmodernidad comparadas unas con otras.)

Lo más importante es que el racionalista crítico defienda su *punto de vista* de manera, al mismo tiempo, ofensiva y autorreflexiva (de ser posible incluso autoirónica): no se trata de que esté dispuesto a intercambiar conmigo sus roles (Habermas) o a buscar “puentes” (Welsch) entre los sociolectos. La independencia y alteridad de su crítica me obliga a repensar mi propia posición y los límites del consenso alcanzado. Este consenso, sin embargo, no es simplemente un “puente” (en el sentido de un *pensiero debole*), sino una construcción común del objeto, basada en teoremas interdiscursivos claramente formulables (*dualismo, monólogo, inmunización, etcétera*).

La interdiscursividad en este sentido puede ser extendida a otros sociolectos heterogéneos. En el caso presente, el *análisis estructural* de la “ideología” podría ser completado mediante investigaciones acerca de la *función* ideológica en la sociedad contemporánea. Al hacerlo, podría resultar que la tesis de Luhmann acerca de

⁵² Acerca del nexo entre ironía, ambivalencia y dialéctica, véase, del autor, *Ideologie und Theorie* (como nota 8), capítulo x.

la acción permanente de las ideologías de teóricos críticos, racionalistas críticos, marxista y politólogos conservadores, se comprobaría: "Las ideologías demuestran seguir siendo viables, día con día: no puede hablarse, de ninguna manera, acerca de un final de la época de las ideologías. Lo único que podría decirse es que el afán ideológico se ha apaciguado un poco, porque no se le requiere, y va siendo sustituido por un mantenimiento rutinario de las orientaciones ideológicas"⁵³.

Los racionalistas críticos y los teóricos críticos confirmarían probablemente este teorema con la salvedad de que el afán ideológico sólo ha decrecido en determinadas situaciones sociales e incluso en ellas, sólo aparentemente. Podrían apoyarse en el politólogo Kari-Dietrich Bracher — más bien conservador —, quien afirma: "La necesidad de ›visiones del mundo‹, esto es, la proclividad al uso y abuso de las ideologías políticas se hace, precisamente en el momento de las nuevas y dramáticas irrupciones del progreso, perceptibles y se ponen en movimiento."⁵⁴ En un contexto muy diferente — marxista —, es confirmada esta opinión por István Mészáros, quien en *The Power of Ideology*, rechaza los "›super ideological‹ claims"⁵⁵ y habla del "vital active role which ideology plays in the social reproduction process"⁵⁶.

⁵³ N. Luhmann: "Wahrheit und Ideologie. Vorschläge zur Wiederaufnahme der Diskussion" (1962), en H.-J. Lieber (ed.), *Ideologie-Wissenschaft-Gesellschaft*, Darmstadt: WBG 1976, p. 53.

⁵⁴ K. D. Bracher: *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: DVA 1982, p. 18.

⁵⁵ I. Mészáros: *The Power of Ideology*, Londres: Harvester-Wheatsheaf 1989, p. 58. (Nótese también la dimensión diacrónica de estas afirmaciones. De 1962 a 1989, se repite y reformula la tesis de la viabilidad de las ideologías en diversos contextos.)

⁵⁶ *Ibid.*

A cualquier participante en la discusión motivado dialógicamente le asalta la pregunta de con qué argumentos se hace plausible el teorema de la *viabilidad de la ideología*. Baste remitir a la *heterogeneidad* de estos argumentos, mismos que van desde la oposición de clase (Mészáros), hasta el proceso de modernización (Bracher) y la presión por justificarse (*Rechtfertigungsdruck*: Luhmann). Resulta imposible reducirlos a un común denominador, sobre todo porque Luhmann entiende por modernización algo completamente distinto de lo que entienden Bracher o Mészáros. Sin embargo, es precisamente esta heterogeneidad la que constituye la fuerza del teorema interdiscursivo y de la construcción común, ahora posible, del objeto “función de la ideología”. Un conocimiento que abreva en tan diferentes fuentes no puede ser el prejuicio de un individuo o de un grupo autosatisfecho.

No se trata de una verdad en el sentido metafísico, pero sí de un *momento de verdad* en el interminable proceso de conocimiento del diálogo crítico. A semejante momento de verdad se aferra un teórico frente a las tendencias de moda y los *sweeping statements*: sobre todo cuando sabe que las tan citadas afirmaciones de Daniel Bell acerca del final de las ideologías fueron revocadas por su propio autor⁵⁷. Con todo, esas afirmaciones han influido (como se ve en el caso de Baudrillard) persistentemente en la discusión sobre la posmodernidad. Esta es, en última instancia, la razón de por qué Lyotard puede hablar del “final de las meta-narraciones” y desarrollar su propio *métarécit* posmoderno: una ideología particularista de la heterogeneidad. Uno no debería intentar pensar en el marco de esta ideología, sino plantearse la pregunta de Luhmann, a saber, “mediante qué diferenciaciones observa realmente (Lyotard)” y qué función cumple su discurso en la problemática posmoderna.

⁵⁷ Véase D. Bell: *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Fischer 1976, p. 78.

3. CONSIDERACIONES FINALES: LO ESPECÍFICO Y LO GENERAL EN LOS TIEMPOS POSMODERNOS

El capítulo tercero debe explicar cómo el discurso de Lyotard se dirige, dentro de la problemática posmoderna sobre el terreno socio-filosófico, el de la teoría del conocimiento y el de la ética, contra un universalismo moderno al que se considera represivo. Con su tendencia particularizante Lyotard se coloca anárquicamente a la defensiva frente a un sistema que normaliza o nivela todo y que amenaza con hacerse total. Y, con todo, la particularización extrema contribuye al fortalecimiento de la dominante del sistema, a saber, el principio del intercambio: los particularismos echados unos contra otros carecen de compromiso, son intercambiables. Cuando innumerables grupos, cada uno a su manera, anuncian la única doctrina verdadera y se contradicen incansablemente unos a otros, acaban por serme indiferentes. El pluralismo americano, fiel al principio "a cada quien su verdad" (mientras no intente convencer a otro de ella) confirma la nulidad de las pretensiones de verdad particularistas dentro de un contexto de indiferencia.

Lo excepcional del marxismo europeo consistió en que anunciaba el derecho del hombre teniendo la esperanza de una concordancia espontánea entre lo específico y lo general. El proletariado, como disolución de la idea de clase y de todas las contradicciones de clase, debía realizarlo. Este bosquejo histórico fracasó no sólo porque el capitalismo flexible en el ámbito de la morfología socioeconómica era enormemente superior al socialismo real, sino también porque en el marxismo-leninismo oficial se impuso el fatal principio hegeliano según el cual las necesidades de la colectividad debían ser siempre preferidas a las exigencias particulares del individuo: *in dubio pro imperio*. Adorno lo formula de la siguiente manera: "La filosofía tiene, de acuerdo con la situación histórica, su verdadero interés ahí donde Hegel, siguiendo la tradición, mostró su desinterés: en lo no conceptual, lo individual, lo particu-

lar; en aquello que desde Platón fue desechado como efímero e irrelevante y sobre lo que Hegel pegó la etiqueta de la existencia ociosa”⁵⁸. Luego de la debacle del socialismo real, muchos fueron conscientes, aunque prematuramente, de esta situación y tomaron partido por lo particular y lo efímero.

Aquí debemos subrayar que esta toma de partido posmoderna confirma, más que ponerlas en duda, las circunstancias imperantes. Como alternativa se avisa un pensamiento de la ambivalencia dialéctica, tardomoderno que vincule lo histórico y socialmente particular con la necesidad de una capacidad de generalización, y de verdad. En el diálogo interdiscursivo deben volver a acercarse los extremos que se alejaron con el rompimiento de la modernidad universalista y la posmodernidad particularista. La alteridad del otro ya no debe seguir siendo percibida como un obstáculo que haya que negar o que disolver, sino como una posibilidad de autodespliegue y de búsqueda en común de la verdad. Donde la alteridad es reconocida sin cortapisas la opinión propia no debe relativizarse y pluralizarse hasta el punto de la irrelevancia: en última instancia el otro tiene un interés ético y teórico en el hecho de que yo defienda con seriedad esa opinión.

La teoría dialógica no conoce un término sistemático ni conocimientos definitivos; no obstante, se aferra, mientras no suceda otra cosa, a los momentos de verdad descubiertos por ella, primero, porque también quienes piensan de otra manera se aferran a ellos y, segundo, porque rechaza un pluralismo de la indiferencia para el que toda valoración, ideología o teoría tienen el mismo valor⁵⁹. La teoría dialógica conoce su lugar histórico y, con ello, la

⁵⁸ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp 1966, pp. 17s.

⁵⁹ Acerca de la cuestión de la equiparación axiológica de las ideologías, véase, del autor, *Ideologie und Theorie* (como nota 8), capítulo VIII, 3.

posibilidad de que a una nueva época le llegue a parecer obsoleta toda la problemática de las ideologías que se ha esbozado aquí. Que esta época "post-ideológica" no ha comenzado aún, es cosa que debe mostrarse.

No queda sino esperar que la tesis acerca de la capacidad de supervivencia de las ideologías defendida aquí interdiscursivamente no sea, además, ratificada por el desarrollo de la sociedad europea, a saber, mediante una recaída en el particularismo nacionalista y el chovinismo. Como habitantes económica y políticamente privilegiados del centro de Europa, no deberíamos caer en la cómoda superstición de que las lides nacionalistas sólo pueden ser propias de la periferia sudoriental del continente: quien ha conversado con un nacionalista inglés, francés, flamenco o valón se ha dado cuenta de otra cosa. No importa que tan integrados estén en el sistema democrático los movimientos feministas, socialistas, cristianos o verdes: el nacionalismo podría convertirse en cualquier momento en una amenaza del propio sistema.

Aunque los intelectuales críticos de Europa están perfectamente conscientes de este peligro, parecen tener poco que decir al proceso de integración europea que podría ser el único que lo evitara. Mientras que los marxistas y los representantes de la Teoría Crítica recuerdan, no sin razón, que el resorte de la aspiración a la unidad es la economía multinacional capitalista, los pensadores posmodernos como Guattari y Lyotard apenas si tienen en cuenta el proyecto europeo. Para ellos los marginados de la sociedad (amenazados gravemente por el nacionalismo y el chovinismo) son más importantes: como por ejemplo para el marxista Lucien Goldmann, cuando tuvo que confesarse que la *nouvelle classe ouvrière*, de la que se había prometido la renovación del ímpetu revolucionario, no existía⁶⁰.

⁶⁰ Véase L. Goldmann: *Marxisme et sciences humaines*, París: Gallimard 1970, pp. 13-15.

El proceso de integración europea es, sin embargo, una realidad, y no puede reducirse a la consolidación y expansión de la economía multinacional, porque presenta aspectos de crítica de la cultura y de la ideología que no han sido discutido en esta forma por los intelectuales de Europa. No obstante, podrían contribuir decisivamente a que el pensamiento monológico (unilingüe, nacional) imperante aún, vaya siendo sustituido por una conciencia dialógica y una *identidad polifónica*. Y es que la integración de un estado federado europeo supone el surgimiento de instituciones multiculturales y políglotas que pongan en tela de juicio profundamente la estructura de la ideología (nacionalista) como dualismo, monólogo y pensamiento de identidades.

Este potencial dialógico y crítico del proyecto europeo es rara vez objeto de discusión, pero, si se desarrollara, podría hablarse en Europa —a diferencia de los Estados Unidos (que son rigurosamente monológicos en el terreno institucional), de la antigua Unión Soviética, China o Japón—, por primera vez en la historia, de un organismo estatal genuinamente polifónico y del surgimiento de una sociedad, en todos sentidos, europea, en la que la síntesis de unidad y pluralidad de voces no fuera ya un problema. En una polifonía cultural, lingüística e ideológica de este tipo no sólo estaría condenado a la atrofia el monólogo nacionalista, sino que incluso una dialogicidad vivida podría ayudar al advenimiento del sistema social alternativo postulado por sociólogos como Beck y Touraine.

Semejantes perspectivas apenas si encuentran eco en intelectuales europeos como Eric J. Hobsbawm, quien escribe: "Ya no se puede saber con exactitud qué es lo que ha de hacerse con una historia europea en un mundo que ya no es eurocentrista"⁶¹, como si los europeos estuvieran necesariamente vinculados a una

⁶¹ Eric J. Hobsbawm, en el periódico *Die Zeit*, N° 41, 4 de octubre de 1996.

floración o decadencia del “eurocentrismo” (sea esto lo que fuere): ¿que no es precisamente fuera de un mundo “eurocéntrico” en donde se dibujan posibilidades de un nuevo cuerpo del estado dialógico que podría desarrollar una dinámica que no se ha visto hasta hoy?

Autores como Hans Magnus Enzensberger, que escriben dentro de la problemática posmoderna, sólo toman en cuenta — como los filósofos — los particularismos, pero no el *potencial crítico de una unidad polifónica, de un Nosotros a muchas voces*. El libro de Enzensberger *Ach Europa!* al que le es extraña completamente la idea de un futuro común de los europeos, es leído como ficción posmoderna por Paul Michael Lützeler: “Permítasenos la drástica afirmación de que en las observaciones y reflexiones de Enzensberger se hace notar una perspectiva posmoderna (en el sentido de Matei Calinescu, Ihab Hassan, Linda Hutcheon, Jean-François Lyotard y Wolfgang Iser) que, delimitando su terreno respecto de la postura de los modernistas, podríamos parafrasear de la siguiente manera: en lugar de la tendencia a caer en la generalidad, una debilidad por lo específico; en lugar de un enamoramiento de los abstractos, la cercanía de lo concreto; en lugar de la apertura de perspectivas hacia la totalidad, la mirada sobre lo local y regional; en lugar de derivaciones monísticas y explicaciones dogmáticas, una pluralidad de ensayos de interpretación; en lugar de las perspectivas de unificación europea, estrategias de diversificación nacional y regional [...]”⁶²

¡Y vaya que carencia de semejantes estrategias — como lo demuestran los acontecimientos en Irlanda, Bélgica, la antigua Checoslovaquia y la desintegrada Yugoslavia —, no la hay! A ello debemos agregar que el fortalecimiento de las identidades regionales (friulanas, catalanas, vascas y bretonas) es una de las prio-

⁶² P. M. Lützeler: *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, Múnich: Piper 1992, pp. 479s.

ridades de la política europea. El peligro consiste, sin embargo, en que el particularismo cultivado por los pensadores posmodernos le da impulso al fortalecimiento de los nacionalismos: hay que poner en juego las propias raíces (*roots* es en Gran Bretaña un popular ideologema) y las idiosincrasias contra la indiferencia de los tecnócratas de Bruselas. “¡Ay, Europa!” exclaman con desprecio los nacionalistas porque consideran a la burocracia europea una estupidez contranatural, como si en París o Londres no hubieran existido nunca burocracias. En ello coinciden con el escritor: “El rechazo de Enzensberger por la Europa dependiente de Bruselas está decidido”⁶³. Pero no hay otra posibilidad, y la alternativa no es una “Europa auténtica de almas nobles”⁶⁴, sino una recaída en el nacionalismo monológico que jugaría un papel de catalizador para sellar la dependencia que tendría Europa de los Estados Unidos⁶⁵.

En estas circunstancias, el intelectual crítico no está de ninguna manera condenado a ensalzar ni condenar a la “Europa de Bruselas”; más bien debería considerar lo que para Tocqueville era una obviedad: que la política está entretejida de ambivalencias y contradicciones, cosa que el maniqueo no comprenderá jamás⁶⁶. La primera universidad europea en Florencia / Fiesole es igualmente un producto de la política europea como lo es el dispendio

⁶³ *Ibid.*, p. 481.

⁶⁴ El autor alude aquí al concepto de *schöne Seele* (“alma noble / bella”) desarrollado por Goethe en el libro vi de *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (*Años de aprendizaje de W. M.*), basado, a su vez, en el concepto griego de *kalokagathia* [N. del T.].

⁶⁵ Aquéllos que ven a Europa sobre todo desde el aspecto económico-financiero deberían preguntarse cuánto tiempo todavía se pueden costear los quince países de la Unión Europea quince ministros del exterior, quince ministros de defensa e incontables embajadores en el extranjero.

⁶⁶ Tocqueville tuvo presentes siempre estos dos aspectos de la Revolución Francesa de 1789, el destructivo y el creativo: “Qu’a-t-elle détruit? Qu’a-t-elle

de los dineros gastados en subvenciones. El potencial crítico que oculta aún el proceso de unificación europeo debería ser tomado en cuenta y desarrollado, a pesar de estas antinomias y condenaciones, mientras alcance todavía un tiempo que se hace cada vez más corto: ¿no estaba planeado un fortalecimiento de las instituciones europeas? ¿no estaban planeados más escuelas, centros culturales y universidades sobre todo en las regiones fronterizas multilingües? ¿no es la ayuda económica e institucional para Ucrania, Bielorusia y Rusia parte integral del proceso de unificación? El conocido *facit* global de Adorno, "la totalidad es lo no veraz"⁶⁷, es insostenible porque oculta los impulsos críticos que nacen de la realidad, y desemboca finalmente en el particularismo que hemos criticado aquí.

Cuando el intelectual se acostumbre a la idea aparentemente trivial de que en algún lugar entre revolución y resignación hay una realidad llena de conflictos y contradicciones, compuesta por hombres más o menos competentes y corrompibles, entonces podrá poner una coma en el título posmoderno de Enzensberger: *Ach, Europa!* Mientras no se excluya completamente esta experiencia arquimédea de poder decir ¡eureka!⁶⁸, persistirá la esperanza de que el proyecto europeo de una unidad de lo específico y lo general, de región, nación y federación, pueda ser realizado más rápidamente con ayuda de los intelectuales, y tome forma más allá de la oposición entre modernidad y posmodernidad, más allá de la indiferencia y la ideología.

créé?" se pregunta en *L' Ancien régime et la révolution*, París: Gallimard 1952, p. 61.

⁶⁷ Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, Frankfurt: Suhrkamp 1970, p. 57.

⁶⁸ Según el arquitecto romano Vitruvio (siglo I *post*), el físico siciliano Arquímedes (siglo III *ante*) pronunció, al encontrar, estando en una bañera, la ley del empuje hidrostático, la proverbial expresión *éureka* ("¡lo he encontrado!") [N. del T.].

Acercamientos teóricos a la comparación intercultural del pensamiento histórico

Jörn Rüsen

¿Acaso no hemos adquirido nuestro más alto conocimiento mediante la comparación, y lo hemos basado en la comparación?

F. Max Müller¹

Parece haber llegado el momento de establecer, a gran escala, una contemplación comparativa de las diversas formas en las que, en las diversas culturas y sociedades, se encuentran en correlación preguntas históricas, modos de contemplación e intereses, con los problemas, perspectivas y necesidades; con determinados modos de actuar, de cambiar y de esperar, y con determinadas peculiaridades estructurales de la sociedad.

Christian Meier²

1. ¿POR QUÉ TEORÍA?

LA MAYOR PARTE de los trabajos sobre el pensamiento historio-gráfico y cultura histórica tienen lugar en un marco histórico-co-

¹ F. Max Müller: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Estrasburgo 1876, p. 10.

² Christian Meier: "El surgimiento de la historia", en R. Koselleck / W.-D. Stempel (eds.), *Geschichte — Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik tomo 5), Múnich 1973, pp. 251-306, aquí especialmente, p. 256.

nacional³. Una perspectiva más amplia abre la mirada hacia la historiografía europea u occidental⁴ o, de manera semejante, a la historiografía de culturas no occidentales. En este último caso, se trata de un solo país o de una sola cultura, como la china⁵ o la in-

³ Un ejemplo: Horst Walter Blanke: *Historiographieggeschichte als Historik* (*Fundamenta Historica*, tomo 3), Stuttgart 1991.

⁴ Ernst Breisach: *Historiography — Ancient, Medieval, and Modern*, Chicago 1983; Georg G. Iggers: *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein Überblick im internationalen Zusammenhang*, Gotinga 1993. La "international relationship" de Iggers se refiere exclusivamente a Europa y América. La obra anterior de G. G. Iggers / H. T. Parker (eds.), *International Handbook of Historical Studies. Contemporary Research and Theory*, Westpoint / Conn. 1979, incluye a la mayor parte de países no occidentales.- Un enfoque curioso es el que se propone Christian Simon. Él llama su libro simple pero contundentemente *Historiographie. Eine Einführung* (Stuttgart 1996) y trata exclusivamente el desarrollo europeo con un excursus sobre los Estados Unidos. El libro pretende "exponer la totalidad de la historiografía" (p. 19). Otras culturas parecen no haber producido una historiografía interesante para el autor. Tampoco el capítulo final que trata de los "Principios para una investigación de la historiografía y de la ciencia de la historia" dice nada acerca de otras tradiciones o maneras de pensar. Cf. Toon de Baets: "Ethnocentrism in the Writing of History", en D. R. Woolf (ed.), *Making History: A Global Encyclopedia of Historical Writing*, Nueva York 1998.

⁵ Por ejemplo W. G. Beasley / E. G. Pulleyblank (eds.), *Historians of China and Japan*, Londres 1961; Han Yü-Shan: *Elements of Chinese Historiography*, Hollywood 1955; Charles S. Gardner: *Chinese Traditional Historiography*, Cambridge, Mass. 1961 (1938); G. Kao (ed.), *The Translation of Things Past. Chinese History and Historiography*, Hong Kong 1982; Rolf Trauzettel: "Die chinesische Geschichtsschreibung", en G. Debon (ed.), *Ostasiatische Literaturen*, Wiesbaden 1984, pp. 77-90; *Extrême.Orient / Extrême Occident ix: La référence à l'histoire*, París 1986.

dia⁶. Trabajos comparativos son muy raros⁷. Para ello hay toda una serie de razones. Mencionaré sólo dos: por un lado, la dificultad de conjugar la capacidad de investigar diversas culturas históricas y por otro, desde luego, el predominio del pensamiento histórico occidental en la ciencia de la historia⁸, incluso en países no occidentales. Este predominio dirige el interés académico hacia los orígenes y el desarrollo del tipo, precisamente occidental, de pensamiento histórico, pero puede desfigurar la imagen de tradiciones y desarrollos diferentes en el ámbito de la cultura

⁶ Por ejemplo, D. Devahuti (ed.), *Problems of Indian Historiography*, Delhi 1979; B. Kölver: *Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis*, München 1993; P. Asthana: *The Indian View of History*, Agra 1992; Michael Gottlob: "Writing the History of Modern Indian Historiography", en *Storia della Storiografia* 27 (1995), pp. 125-146.

⁷ Por ejemplo, Donald E. Brown: *Hierarchy, History and Human Nature. The Social Origins of Historical Consciousness*, Tuscon 1988.- Un intento reciente de incluir culturas no occidentales dentro del panorama de la historia de la historiografía lo representa la serie *Geschichtsdiskurs*, editado por W. Küttler / J. Rüsen / E. Schulz (hasta ahora han aparecido los cuatro primeros tomos, Frankfurt am Main 1993 [I] / 94 [II] / 97 [III] / 97 [IV]). Cf. Jürgen Osterhammel: "Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft", en *Geschichte und Gesellschaft*, 22 (1996), pp. 143-164; H.-G. Haupt / J. Kocka (eds.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1996. Un raro ejemplo de una comparación historiográfica teórico-reflexiva y con un lineamiento intercultural, lo ofrece J. G. A. Pocock: "The Origin of the Past: A Comparative Approach", en *Comparative Studies in Society and History* 4 (1961 / 2), pp. 209-246.

⁸ Traduciré aquí *Geschichtsschreibung* e *Historiographie* por "historiografía", mientras que reservaré la expresión "ciencia de la historia" para el término alemán *Geschichtswissenschaft* [N. del T.].

no occidental, incluso cuando debería, justamente, tratarse de esta diferencia. Y es que muy frecuentemente se argumenta, en un caso como éste, a partir de la presunción de la posición moderna sin haber reflexionado sobre ella.

Por otra parte, existe, sin embargo, una creciente necesidad de comparación intercultural, simplemente por el hecho de que dentro de la comunicación internacional e intercultural que se vuelve cada vez más estrecha (no sólo en lo económico y político, sino también en los diversos ámbitos de la vida cultural), el considerar sólo *una* cultura parece hoy un anacronismo.

Pero ¿cómo ha de hacerse esa comparación intercultural? Sería muy insatisfactorio el sumar simplemente historias de la historiografía referidas a diversos países y regiones. Esto podría traer consigo un panorama muy útil, incluso indispensable sobre el conocimiento adquirido hasta hoy, pero no merecería el nombre de comparación puesto que en ese caso faltaría un marco general y común a los diferentes estudios que los organizara en un campo de conocimiento coherente. *Toda comparación precisa de un parámetro organizador.* Antes de considerar los materiales en los que se manifiesta el pensamiento histórico (textos, tradiciones orales, imágenes, rituales, monumentos, lugares conmemorativos, etcétera), debe uno saber qué ámbito de circunstancias debe ser tenido en cuenta y en qué sentido deben ser comparados los hallazgos individuales dentro de ese ámbito de circunstancias. Se requiere de un punto de vista general para poder plantear y responder la sencilla pregunta: ¿cuáles son las cosas en común y las diferencias en el campo de la historiografía y del pensamiento histórico?

Esta sencilla pregunta exige una respuesta muy complicada. Una comparación intercultural de fenómenos culturales es una cuestión muy sensible porque toca, ineludiblemente, el delicadísimo ámbito de la identidad cultural y está, por ello, envuelta en la lucha por el poder y el dominio que tiene lugar en casi todas las

partes de las relaciones interculturales en relación con el predominio occidental y la resistencia no occidental (y, recientemente, incluso las pretensiones de predominio antioccidental). No se trata, sin embargo, simplemente de una lucha política por el poder que cargue el pensamiento histórico, en la comparación intercultural, con un potencial de conflicto. Más allá de la política existe para la ciencia de la historia misma una dificultad cognoscitiva de amplísimas consecuencias categoriales y metodológicas. Toda comparación tiene lugar en el contexto de una cultura dada y, en ese sentido, está ya envuelta en el ámbito mismo del objeto a comparar, es decir, no se puede comportar neutralmente respecto de él. Cuando uno pregunta, con interés histórico, por la historiografía en otras culturas, las más de las veces sucede que lo hacemos con una concepción de la historiografía que ya está dada en el contexto cultural del estudioso. Uno ya sabe siempre qué cosa es la historiografía y se ahorra, por ello, la molestia de reflexionarla teóricamente o de explicar qué cosa exactamente debe tratar. Semejante conocimiento de lo que es la historiografía y el pensamiento histórico dado de antemano funciona como parámetro oculto, es más como norma pre-científica o, por lo menos como un elemento que determina la perspectiva hacia la multiplicidad del pensamiento histórico en diversos lugares y en épocas diversas.

Aquí es donde se encuentra el problema teórico-cognoscitivo: esa interpretación oculta y previa otorga, en la comparación de un fenómeno individual del pensamiento histórico, un *meta-status* que decide sobre la percepción e interpretación de otros fenómenos. Es más, prescribe los resultados mismos de la investigación: sólo dentro del ámbito de este paradigma dado de antemano puede convenirse, con poder de definición, qué es lo que, al tratar del pasado, debe llamar nuestra atención como verdaderamente histórico. Todas las demás formas de tratar acerca del pasado

adquieren sentido y significado sólo en relación con ello⁹. En ese caso, comparar no significa otra cosa que medir la cercanía o lejanía de determinados fenómenos con respecto a una norma asumida previamente. En la inmensa mayoría de los casos esta norma, naturalmente, no es otra que nuestra propia forma de pensamiento histórico. En otros casos, más raros, la diferencia de otras culturas puede servir como superficie de proyección para alternativas con las que se pueda criticar el propio punto de vista y la propia tradición de la historia. Pero tampoco en ese caso se llega jamás a una verdadera comprensión de las peculiaridades, esto es, a las semejanzas y diferencias de las diversas formas del pensamiento histórico y de la historiografía.

De ejemplo puede servir la siguiente pregunta: ¿cómo debe uno tratar a los elementos de la ficción y la imaginación poética en la representación del pasado? Considerarlos como ahistóricos o no-históricos o incluso como antihistóricos, o bien verlos como factores necesarios para la formación del sentido histórico, es cosa que depende del concepto que asumamos previamente de pensamiento histórico y de historiografía. Si uno sigue al pensamiento histórico específicamente moderno, sobre todo en el modo como se encuentra formulado en las preguntas metodológicas de la investigación histórica, esto es, como estrategia cognoscitiva de la historiografía convertida en ciencia, entonces debemos considerar los elementos de ficción como ajenos a la historia, es más, como sus

⁹ Un ejemplo típico nos lo da Brown: *Hierarchy, History and Human Nature* (como nota 7).- Franz Rosenthal discutía el problema en relación con sus reflexiones acerca de la "historiografía musulmana": el la define como "those works which Muslims, at a given moment of their literary history, considered historical works and which, at the same time, contain a reasonable amount of material which can be classified as historical according to our definition of history" (*A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, p. 17).

enemigos; pero si sigue uno a la manera específicamente posmoderna de concebir la historia, entonces esos elementos tienen el valor exactamente contrario, a saber, el de ser constitutivos para la manera histórica de tratar el pasado humano¹⁰.

Otro ejemplo es el significado de la escritura. Durante mucho tiempo prevaleció, dentro de la tradición occidental del pensamiento histórico, el convencimiento de que la cultura escrita era una condición necesaria para el pensamiento histórico¹¹. De acuerdo con ello, culturas sin escritura, que sólo podían ofrecer una tradición oral, fueron consideradas ahistóricas y excluidas del ámbito de la contemplación histórica¹². Mencionemos sólo de manera lateral que semejante comprensión de las cosas podía servir, desde luego, como legitimación del dominio imperialista: si a semejantes culturas se les llevaba la escritura, entonces se les llevaba la historia y se las incluía en el movimiento del desarrollo histórico en cuyo final, obviamente, se encontraba la propia cultura. Esa idea de la capacidad de escribir como condición necesaria del carácter histórico de una cultura impide una comprensión plena del modo específico del pensamiento histórico más allá o incluso antes de la cultura escrita.

No existe ninguna posibilidad de evitar la tensión que existe entre el enraizamiento en las premisas culturales propias, por un lado, y la identidad histórica de aquéllos que son objeto de la comparación, por otro. La identidad se encuentra con la identidad y, si

¹⁰ Cf. sobre el asunto el debate sobre modernidad y posmodernidad en Küttler / Rüsen / Schulin: *Geschichtsdiskurs* (como nota 7), tomo 1.

¹¹ Por ejemplo, Leopold von Ranke: *Vorlesungseinleitungen* (*Aus Werk und Nachlaß*, tomo 4), Múnich 1975, pp. 199s.

¹² Por ejemplo, otra vez, Leopold von Ranke: *Weltgeschichte*, tomo 1, Lipsia 1896, p. VIII. Cf. Andreas Pigulla: *China in der deutschen Weltgeschichtsschreibung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 1996.

uno no lo considera con el suficiente cuidado, entonces siempre es una, por lo general la propia, superior a la otra, porque determina el parámetro de la comparación que decide cómo y en calidad de qué deben ser percibidos e interpretados los otros. Este enredarse en el *clash of civilizations* al que conduce necesariamente el interés en la comparación intercultural, debe ser estudiada, reflexionada explicada y discutida.

Existe un camino que conduce lo mismo a una comprensión y un conocimiento generales, que a un posible acuerdo y concierto entre aquéllos que se encuentran en juego en la comparación intercultural. Esta oportunidad se llama teoría, es decir, una determinada forma de reflexión y explicación de los conceptos y estrategias del comparar. Sólo mediante una reflexión como ésta pueden ser tratados y negociados los estándares de la comparación de tal manera, que puedan ser evitados o, por lo menos corregidos, tanto un posible imperialismo cultural oculto como una perspectiva que lleve al error¹³.

2. ¿QUÉ TEORÍA?

¿Cómo puede uno evitar una generalización simplista de la manera propia del pensar histórico? La respuesta a esta pregunta señala que, antes que nada —y sobre todo— tiene uno que buscar universales antropológicos del pensamiento histórico. Para encontrar-

¹³ Presenté un primer intento de una teoretización como ésta con el fin de una comparación intercultural (en relación con los derechos humanos y civiles) en Jörn Rüsen: "Die Individualisierung des Allgemeinen – Theorieprobleme einer vergleichenden Universalgeschichte der Menschenrechte", en J. R.: *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Colonia 1994, pp. 168-187.

los tiene uno que rebasar los límites de la ciencia de la historia y de sus procedimientos racionales de conocer la historia. La ciencia de la historia como disciplina académica no es un modelo ni un paradigma para la historiografía como fenómeno mundial. En lugar de eso debe preguntarse por los procedimientos mentales que constituyen el fundamento de la actualización del pasado y que se pueden encontrar en toda cultura humana. ¿Existe una universalidad antropológica que se pueda llamar “pensamiento crítico”, y existe un lugar y una praxis de su actividad que se pueda llamar “conciencia histórica”? Sabemos que el pensamiento histórico en el significado corriente de la palabra “histórico” es el resultado de un largo proceso cultural y no puede ser supuesto para todas las formas de la vida humana. Pero cuando uno observa algunos procedimientos mentales fundamentales que constituyen la conciencia histórica, entonces es posible identificarla como universal. Para explicar estos procedimientos mentales se requiere de una teoría general de la memoria cultural¹⁴.

No existe ninguna cultura humana sin un elemento que le es constitutivo, a saber, la memoria común. Mediante el recuerdo, la interpretación y la representación del pasado los hombres comprenden su vida presente y desarrollan una perspectiva de futuro para ellos mismos y para su mundo. “*Historia*”, en este sentido fundamental y antropológicamente universal, es esta interpretación que recuerda el pasado sirviendo en el presente como medio cultural para orientar la existencia. Una teoría que explique este procedimiento

¹⁴ Véase, al respecto, sobre todo Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich 1992. [Véase también, en el volumen colectivo J. Assmann / T. Hölscher (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt: Suhrkamp 1988 (Wissenschaft 724), pp. 9-19, una importante colaboración del propio Assmann sobre la memoria colectiva y la identidad cultural. N. del T.].

fundamental y elemental de dar sentido al pasado dentro de la orientación cultural de la vida presente puede constituir el punto de partida para un parámetro de la comparación intercultural bosquejado teóricamente. Una teoría como esa tematiza el recuerdo cultural y la conciencia histórica que define esencialmente el ámbito objetivo de la comparación en cuestión¹⁵. Posee significado categorial para el campo cultural en el que historiografía y pensamiento histórico aparecen en sus diversas formas. En el marco de una teoría como esa se evita toda fijación, por anticipado, de lo específicamente histórico, porque es rebasada reflexivamente. La historiografía como algo específicamente cultural aparece en el marco de una teoría de la conciencia histórica como ésta y del recuerdo cultural como especificación de una praxis universal, fundamental y cultural de la vida humana.

El marco teórico de una comparación intercultural no debe sólo “definir” lo que debe ser comparado ni tiene sólo una perspectiva que abrir en la que “historiografía” o “pensamiento histórico” aparezcan como los grandes puntos de referencia de la comparación, sino que, al mismo tiempo, debe hacer explícitos una serie de puntos de vista mediante los cuales pueda ser puesta en la mira la multiplicidad de las diferencias. Para poder lograrlo debe aclararse cómo está constituida esta multiplicidad de diferencias.

En primer lugar, depende, por un lado, de las diversas *circunstancias* bajo las cuales trabaje la conciencia histórica; además, depende de los *retos* que la provoquen y, finalmente, de las *funciones* que tenga que cumplir. Aparte de todo esto, tiene uno que preguntar por las *prácticas culturales* en las que la conciencia histórica se desarrolla como proceso de comunicación, y como elemento y fac-

¹⁵ En relación con lo que sigue, véase Jörn Rüsen: “Was ist Geschichtsbewußtsein?” Theoretische Überlegungen und heuristische Hinweise”, en J. R.: *Historische Orientierung* (como nota 13), pp. 3-24.

tor de la vida social. Una diferenciación más se da cuando se pregunta por los *procesos mentales* mismos que le confieren, como interpretación que recuerda el pasado, la cualidad específica que llamamos "historia".

Una atención especial debería prestarse a los *criterios de sentido* (*Sinnkriterien*) que son canónicos para esta reconstrucción del pasado como historia. Éstos deciden sobre la lógica de la interpretación histórica, sobre la poética y retórica de la representación, y sobre las posibilidades de entender el pasado como algo relevante y significativo para la orientación cultural de la praxis actual de la vida.

Una excelente descripción de lo que se entiende por estos criterios de sentido se puede leer en el libro de Hao Chang sobre el pensamiento chino en los umbrales del siglo xx¹⁶. Se habla ahí de un "orientational symbolism" y de una "general interpretation of life and world", que capacita a los hombres "to maintain coherence and order in the universe of meaning". Este simbolismo se refiere a tres temas fundamentalmente: el yo, la sociedad y el cosmos. Por lo que toca a la historia, este simbolismo se expresa en concepciones del tiempo y del cambio en el tiempo que determinan la relación entre pasado, presente y futuro en el marco cultural de orientación. Estas concepciones del tiempo dan al mundo humano un orden espiritual que capacita a los hombres a dominar la experiencia de ser contingentes, misma que amenaza permanentemente su vida. También definen formas sociales de vida en la medida en que dan expresión a formas fundamentales de comprender la identidad, la comunidad y la otredad. En chino podría uno hablar del *tao* de la historia, concepto que se puede comparar con el *lógos* o el "sentido" de la historia en el mundo de ideas occidental. Principios como éstos, que sirven para dar sentido, y determinadas

¹⁶ Hao Chang: *Chinese Search for Order and Meaning 1890-1911*, Berkeley 1987, p. 7.

concepciones y modos de pensamiento derivados de ellos posibilitan la diferencia entre inteligibilidad y sinsentido en relación con la dimensión temporal de la vida humana y dan, con ello, la razón para el trabajo de interpretación de la conciencia histórica¹⁷.

Finalmente, debe preguntarse también por las formas, procesos y factores del cambio y del desarrollo de la conciencia histórica. ¿Se puede dar una secuencia temporal a la multiplicidad de manifestaciones diversas de la formación de sentido histórico acerca del pasado? ¿Existe algo comparable en el cambio estructural del pensamiento histórico transversal a la diferencia cultural? En el caso de esta pregunta debe uno poner una atención especialmente cuidadosa por no generalizar la historia y el pensamiento histórico en una dirección de desarrollo que abarque todas las diversas culturas. A continuación querría diferenciar aún más precisamente estos puntos de comparación. De hecho, esto tendría que suceder en un orden sistemático de argumentos, pero se requeriría de una teoría de la formación de sentido histórico perfectamente diferenciada y detallada de la que aún no se dispone suficientemente¹⁸.

¹⁷ De acuerdo con esto no debería uno preguntar exclusivamente por el sentido y el significado, sino también por sus contrarios, a saber, qué es lo que se entiende por ininteligible, caótico o amenazante.

¹⁸ Las reflexiones que siguen deben muchos estímulos al grupo de investigación "Formación de sentido histórico" (*Historische Sinnbildung*). Me siento especialmente obligado con Klaus E. Müller, Burkhard Gladigow, así como, en relación con la inclusión de China, con Helwig Schmidt-Glintzer y Achim Mittag. Este último apoyó mis esfuerzos por encontrar un acercamiento a la historia de la historiografía y a él le debo la mayor parte de los ejemplos chinos en este texto.

3. ALGUNAS OBSERVACIONES ACERCA DEL MÉTODO COMPARATIVO

Una comparación intercultural supone “culturas” como objetos de comparación. Es una cuestión abierta el cómo debemos imaginar estas unidades de la comparación. ¿Se trata de entidades dadas de antemano, quizá distintas en el tiempo y en el espacio? Esta concepción, cuyos más prominentes representantes son Spengler y Toynbee, sigue difundándose y teniendo vigencia allí donde no se reflexionan los presupuestos conceptuales ni el marco de interpretación de la comparación cultural de manera teóricamente ordenada. Las comparaciones interculturales suelen partir, por lo general, de una concepción semejante. Los mismos criterios de sentido que constituyen el pensamiento histórico parecen hablar a favor de una presuposición de diferentes unidades comparativas en forma de “culturas”, pues son específicamente culturales. Son, en cada caso, una parte fundamental de un *code* cultural que define las “culturas” como unidades de comparación. Las culturas pueden y deberían ser comparadas también en vista de concepciones fundamentales que definan las formas y los contenidos de realidad y autocomprensión humana. Una tipología de semejantes concepciones del mundo es un medio teórico muy útil para efectos de la comparación.

Johan Galtung, por ejemplo, ha propuesto una tipología como ésta en una forma estructurada. Él distingue y caracteriza seis diversos *codes* culturales (Occidente I, Occidente II, indio, budista, sínico y nipón), y los ve expresados en siete concepciones básicas diferentes de la vida humana (naturaleza, yo, sociedad, mundo, el tiempo del yo y de la sociedad, lo transpersonal y episteme)¹⁹. En

¹⁹ Johan Galtung: “Die ›Sinne‹ der Geschichte”, en K. E. Müller / J. Rüsen (eds.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek 1997, pp. 118-141.

el marco de una tipología como ésta, se hace visible lo específico y lo diverso, frente a otros, de un *code* cultural. La pregunta es, sin embargo (y se trata de una pregunta que podría plantearseles igualmente a Spengler, Toynbee y a todos los intérpretes de la historia que siguen su modo de pensamiento), qué *status* tiene ese *code* (Toynbee lo llama "unidad de sentido comprensible en sí"²⁰) que se encuentra constituido por un contexto sistemático de conceptos básicos específicamente expresados (propios, formalmente, de todas las culturas) y de criterios de sentido. Siguiendo a Spengler, pero también en Galtung, la cultura se entiende como una forma de vida humana que se encuentra determinada por este sistema de conceptos básicos y criterios de sentido expresados específicamente. Éstos son siempre idénticos a su especificidad tipológica, es decir, estáticos e inmóviles y, por ello mismo, se pueden distinguir claramente de otras culturas en el tiempo y en el espacio. La relación entre las culturas parece una relación de mónadas, como si fueran configuraciones aisladas de sentido y significado, separadas unas de otras, fieles únicamente a la fuerza regulativa de su *code* cultural profundamente enraizado.

El peligro de una teoría de las diferencias culturales como ésta es su tendencia a objetivizar las culturas individuales que se contemplan, es más a substancializarlas. Su historicidad interna, sus múltiples entrecruzamientos, y sus influencias y dependencias mutuas aparecen como secundarias. Una comparación, de acuer-

²⁰ Arnold J. Toynbee: *Der Gang der Weltgeschichte*, tomo I: *Aufstieg und Fall der Kulturen*, Múnich 1979, p. 38. Spengler habla de cultura como de una "unidad orgánica" que se supone una entidad autónoma frente a otras. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, tomo I, Múnich 1973, p. 442. [Traducción española de Manuel García Morente: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Madrid: Espasa Calpe 1923 (México: Editorial Planeta 1993)].

do con esta manera de pensamiento, lleva a estatuir alternativas claras: el pensamiento histórico sigue o a un *code* o a otro. Las formas de la identidad cultural que corresponden a este pensamiento se destacan, como si se tratara de construcciones espaciales, con fronteras muy claras. Nada parece existir que sea sesgado respecto de los *codes* individuales. Desde luego, la tipología misma transgrede semejante frontera completamente y representa, con ello, una manera de pensamiento que no sigue necesariamente un *code* cultural que, por principio, es distinto de los demás. Una tipología de las diferencias culturales es metodológicamente imprescindible como constructo hipotético de la comparación cultural, pero debería evitar las limitaciones y perspectivas erráticas de un concepto de culturas que las presente como unidades y entidades dadas de antemano.

La concepción de las culturas como unidades y entidades dadas de antemano está comprometida con una lógica cultural, eso es, con un *code* de formación de sentido que construye identidad sobre la base de una diferencia fundamental entre lo interno y lo externo. Semejante lógica concibe la identidad como un territorio espiritual y mental con fronteras claras y, consecuentemente, con una relación entre el ser Uno y el ser Otro, en la que ambos se encuentran estrictamente separados y sólo pueden relacionarse alternativamente de manera externa. Esta lógica es, en el fondo, etnocéntrica ("culturalista" no es más que el eufemismo para ello), y el etnocentrismo está suscrito a una tipología de diferencias culturales que define las culturas como unidades coherentes y objetivos que pueden ser claramente distinguidas una de otra.

Frente a esto querría recomendar un procedimiento metodológico para el desarrollo y el uso de conceptos teóricos que evite ese etnocentrismo. En el terreno teórico se puede evitar o diluir cuando se entiende la especificidad de una cultura como combinación de elementos que son compartidos igualmente por todas las otras culturas, pero cuya constelación es otra en esas otras

culturas. Lo especial de las culturas consiste, pues, en las diferentes constelaciones de los mismos elementos. Un acercamiento teórico a la diferencia cultural, determinado por esa concepción de la singularidad cultural, puede evitar la trampa del etnocentrismo. Se diferencia de él en tres sentidos fundamentales: (a) presenta la otredad de las diversas culturas como un espejo en el que lo propio se puede entender mucho mejor a sí mismo; (b) no excluye la otredad ni construye la singularidad de los rasgos culturales propios basado en esa exclusión, sino que, por el contrario, la incluye; (c) permite pensar la relación entre las diversas culturas de tal manera que a aquéllas que se tienen que enfrentar a la diferencia cultural preñadas de identidad (*identitätsträchtig*), pueden contar con la fuerza del reconocimiento cultural.

4. ¿QUÉ ES LO QUE DEBE SER COMPARADO?

La historiografía como objeto de la comparación es una manifestación de la conciencia histórica que no puede ser entendida sin tomar en cuenta una compleja disposición de presupuestos, circunstancias, retos y funciones que, en conjunto, determina la singularidad de esta manifestación. ¿Cómo puede uno comparar singularidades? Para hacerlo deben ser desmontadas en sus partes constituyentes y reconstruidas como una síntesis de elementos diferentes. Si se puede mostrar que estos elementos o, por lo menos, los más importantes de ellos, recurren en las diversas manifestaciones de la historiografía, entonces se puede emprender un análisis comparativo sistemático. Por ello, el primer paso en el desarrollo de un parámetro teórico para comparar la historiografía (*Historiographie*) consiste en desarrollar una teoría de los componentes principales de estas manifestaciones culturales específicas a las que se llama "historiografía" (*Geschichtsschreibung*).

Para llevar esto a cabo tenemos, primeramente, que identificar *universales antropológicos* en el trabajo y en los resultados de la conciencia histórica. Su universalidad consiste en una determinada experiencia del tiempo y en un determinado modo de actuar conforme a esta experiencia. Se trata de la experiencia del tiempo llamada "contingencia". Contingencia quiere decir que la vida humana tiene lugar en una sucesión cronológica que la irrita permanentemente. Se trata de la irritación de la ruptura, de acontecimientos en nuestro propio mundo como el nacimiento y la muerte, las catástrofes, los accidentes, las desilusiones, en una palabra, se trata de la experiencia que podríamos describir con las palabras de Hamlet:

The time is out of joint; —oh, cursed spite
that ever I was born to set it right²¹

"To set it right" significa, en el caso de la conciencia histórica, concebir una idea del transcurrir del tiempo, del cambio en el tiempo y del desarrollo, que dé sentido a los acontecimientos contingentes, de tal manera que la praxis vital del hombre pueda encontrar orientación dentro del cambio permanente.

Que esta experiencia de lo contingente y su superación mediante la idea del tiempo de la conciencia histórica es un fenómeno

²¹ William Shakespeare: *Hamlet*, acto I, escena v, versos 188s. Álvaro Custodio, en su excelente edición bilingüe crítica y comentada del drama (México: Ediciones Teatro Clásico de México 1968, p. 161), traduce: "El tiempo está fuera de quicio. / ¡Maldita suerte! ¡Que haya yo nacido sólo para volverlo a su sentido!". Sobre el sentido de *spite* (que Custodio traduce correctamente como "maldita suerte"), véase el minucioso comentario leamático de Holger M. Klein: *William Shakespeare. Hamlet*, tomo II: *Kommentar*, Stuttgart: Reclam 1984, p. 153 [N. del T.].

universal, podría probarlo el sorprendente paralelo de la afirmación shakespeareana que se encuentra en el comentario *Kung-yang* de los *Anales de primavera y otoño* (*Ch' un-ch' iu*)²²: "Para sanar un mundo caído en el caos y volver al orden recto, nada como los *Anales de primavera y otoño*"²³.

Se trata, pues, de la experiencia de un cambio en el tiempo que irrita profundamente la vida humana y destruye la idea de que, en el mundo propio, exista una sucesión de las cosas sin problemas²⁴. Esta experiencia debe ser interpretada con objeto de disponer según ella la praxis de la vida humana e integrarse en ella. Al transcurso irritante del tiempo se le da, así, un orden mediante esta apropiación espiritual interpretatoria que capacita a los hombres afectados por él a continuar con su vida cotidiana, esto es, a tener confianza en el transcurso del tiempo de su existencia. Para lograrlo, la experiencia contingente debe ser integrada en una idea del orden del tiempo en la que sea neutralizada y superada. La labor de la conciencia histórica puede ser descrita como un procedimiento en el que se produce precisamente una "idea" del orden del tiempo de la vida humana como ése. Como material para ello, la con-

²² Se trata de una árida cronología en forma de anales que abarca del 722 al 481 *ante*, tradicionalmente atribuida a Confucio, que desde la época Han (206 *ante* a 220 *post*) fue parte constitutiva del canon confuciano clásico.

²³ *Kung-yang chuan*, Ai-kung, siglo XIV.- El comentario *Kung-yang*, redactado en forma de preguntas y respuestas, atribuido tradicionalmente a un alumno de segunda generación de Confucio (siglos V / IV *ante*), escrito, en parte, sin embargo, recién en la época Ch' in y Han temprana (siglo III / II *ante*), es la obra temprana de interpretación más importante que considera los *Anales de primavera y otoño*, el legado político de Confucio para el establecimiento de una verdadera monarquía.

²⁴ En chino se expresa esta experiencia con el término *pien* ("variación", con la connotación de "confusión").

ciencia histórica echa mano de la experiencia del cambio del hombre y el mundo en el tiempo, conservada en los espacios de la memoria. Mediante la interpretación, la conciencia histórica dota a esta experiencia de sentido, mismo que se divulga en el mundo actual. De este modo, capacita al hombre para esperar su futuro y organizar su praxis de vida con una perspectiva de ese futuro, que corresponda a la experiencia del pasado. Experiencia y expectativa se sintetizan en la historia que refleja el futuro en el pasado.

La labor de la conciencia histórica consiste, pues, en una actualización del pasado y de su interpretación como experiencia acumulada del cambio histórico. De esta manera, el mundo del presente se hace comprensible y el futuro aparece como una visión de expectativas realistas. Este adelanto se logra mediante la praxis de la narración histórica. Esa praxis —en un sentido más preciso debería uno hablar de “prácticas” para poder expresar la enorme variabilidad de los procedimientos intelectuales de la formación histórica de sentido— es, en su carácter de componente esencial de la cultura, un elemento indispensable de toda forma de vida humana: convierte a la “historiografía” en un posible factor de orientación de la vida humana. Toda comparación intercultural tiene que tomar en cuenta estas prácticas sistemáticamente y elaborar las formas específicas en las que se manifieste la actividad universal de la formación de sentido acerca del pasado mediante la narración. (No se puede negar que existen elementos no-narrativos en la labor de la conciencia histórica²⁵ ni que la representación narrativa del pasado tiene sus límites, pero la peculiaridad del fenómeno cultural que llamamos “historia” no puede

²⁵ Compárese, en este sentido, del autor, “Historische Sinnbildung durch Erzählen. Eine Argumentationsskizze zum narrativistischen Paradigma der Geschichtswissenschaft und der Geschichtsdidaktik im Blick auf nicht-narrative Faktoren”, en *Internationale Schulbuchforschung* 18 (1996), pp. 501-544.

describirse sin considerar como elemento constitutivo la praxis de la narración.)

Esta actividad del narrar desemboca en la "historia" como en el constructo intelectual en el que el pasado es actual como determinación u orientación de la vida presente, incluida su perspectiva de futuro. ¿Cuáles son los elementos esenciales de esta "historia"? En primer lugar, se trata de lo que se recuerda. Pero para diferenciarlo de cualquier contenido caprichoso de la memoria humana, deberíamos definir cuál es la magnitud del recuerdo de que se trata cuando hablamos de "historia" como algo recordado de "una manera especial". Se trata de un recuerdo en el que el pasado es mayor que el ámbito de experiencias de la propia vida. Este ámbito de experiencias no es excluido, sino rebasado al recurrir a la interpretación del cambio temporal, es decir, se le hace inteligible mediante un tiempo anterior a él. De la misma manera la perspectiva de futuro resultante de este recurso al pasado es desarrollada de tal manera que rebasa, a su vez, la frontera de la propia vida concediéndole, por así decirlo, un poco de inmortalidad. Este curioso dimensionamiento temporal de la memoria es una condición indispensable para darle al pasado su calidad específica de "histórico" (en el sentido de un universal antropológico). La conciencia de la historia amplía intelectualmente la dimensión temporal de la vida humana convirtiéndola en un todo temporal que va más allá del tiempo que le toca vivir al recordante.

Esta ampliación del horizonte temporal del recuerdo es una condición necesaria, pero no suficiente para la calidad específicamente "histórica" del recurso al pasado. El espíritu humano debe llenar esta dimensión temporal con un "sentido" específico que haga el pasado significativo como experiencia para el presente y el futuro. Este *sentido histórico* es una imagen, una visión, una idea o una representación del tiempo que concilia las esperanzas, deseos, anhelos, esperanzas, temores y angustias del pasado con las experiencias del pasado. El tiempo actualizado se sintetiza con el

tiempo bosquejado del futuro, pasado y futuro se funden en una concepción universal del cambio temporal que sirve como parte integrante del marco cultural de orientación de la vida humana del presente.

Ejemplos de esta concepción del tiempo como un ordenamiento inteligible del quehacer y el padecer humanos son: la idea de una alternancia regular e ininterrumpida de orden y desorden²⁶; la categoría del progreso; la creencia de que Dios rige el mundo o de que existe un ordenamiento moral universal, como lo que los chinos llaman *tao*. Todas estas concepciones descansan sobre la base de una concepción de orden temporal. Así, las concepciones del tiempo constituyen el fundamento del sentido de la historia. El tiempo del universo humano, en el precario equilibrio entre la experiencia del pasado y la expectativa del futuro, informa todo sentido y toda significación del pasado como historia. Por ello no debe sorprendernos que para fines de comparación se utilice siempre una diferenciación fundamental: aquella entre el tiempo cíclico y el tiempo lineal. Ahora bien, esta diferenciación, como simple alternativa, no es muy útil para caracterizar *modi* fundamentales del pensamiento histórico, porque no existe ninguna concepción de la historia que no haga uso de ambas ideas del tiempo. Por ello no debería uno estudiar la peculiaridad cultural de los conceptos de tiempo adjudicándola a las categorías de tiempo lineal o tiempo cíclico, sino más bien preguntándose por la síntesis específica que haga de ambas configuraciones.

La mirada comparativa a la historiografía debe identificar y ordenar estos criterios de sentido histórico y de significado histórico del pasado. Por lo general no aparecen en una forma elaborada, sino como principios implícitos o supuestos extraordinariamente efectivos. Tanto más necesario es, entonces, explicitarlos. Una

²⁶ Cf. Menzius III B. 9: "Hace mucho ya que surgió la ecumene; desde entonces ha dominado una vez el orden y otra el caos".

comparación intercultural debería comenzar con la ordenación sistemática de conceptos de sentido y significado fundamentales para orientarse en el tratamiento de la experiencia del tiempo, pues estos conceptos dominan todo el pensamiento histórico y, con él, también la historiografía: estructuran su modo de transformar la experiencia del pasado en una historia inteligible y significativa para el presente. Semejante sistema descifra la semántica de la historia y la abre a la comparación.

Estas categorías fundamentales pueden aparecer de diverso modo: como idea de un ordenamiento divino del tiempo; como un universo dividido, en el que los acontecimientos del mundo humano son menos importantes que los del mundo imaginado de un orden superior del tiempo, de entidades divinas o incluso de principios superiores de civilización o de progreso, más allá de la trivialidad de lo cotidiano; o como un ordenamiento del más acá que está endeudado con sus operaciones cotidianas. Me gustaría tomar de las tradiciones europea y china de la historiografía los siguientes ejemplos de tales conceptos básicos.

Como conceptos fundamentales y factores de organización del saber histórico:

- **recuerdo:** *chi* "dibujar"; *huai(-ku)*, *ssu(-ku)* "recordar nostálgicamente (tiempos pasados)", *i* "evocar"; *ts'ang-wang* "conservar (en la memoria) lo pasado"; *wen-ku* "refrescar (algo edificante) del pasado".
- **sentido:** *tao* "el camino verdadero"; *t' ien-ti* "la formación regular, inherente al orden natural de las cosas"; "el principio moral supremo"; *i** e *i*** [referidos a escritos:] "el sentido literal; afirmación", o bien, "el sentido que se quiere dar; intención", respectivamente.
- **historia:** *ku-chin* "pasado y presente; el tiempo histórico"; *wang-shih* "acontecimientos pasados"; *shih-chi* "vestigios de hechos (pasados), o bien, "hazañas" (en el sentido de las *res*

gestæ); *ku-chin chih pien* "el cambio histórico"; *shih-chi**, *shih-ts' e* "anotaciones históricas, documentos históricos" (en el sentido de *historia rerum gestarum*); *chi-ku* "estudiar los tiempos antiguos"; *chien-wang* "mirar en el espejo de los tiempos pasados"; *lan ku-shih* "contemplar los sucedidos de los tiempos antiguos"; *shih-lun* "discusiones de historiadores. tratados de historia"; *shih-hsüe* "erudición histórica, el estudio de las obras de historia".

Completan y concretizan estos conceptos, los siguientes:

- **tradición:** *shu* (*ku-shih*) "transmitir (los acontecimientos de tiempos pasados)"; *ssu-wen* "estos nuestros refinamientos, tradición cultural"; *cheng-t' ung* "la sucesión imperial legítima"; *tao-t' ung* "la sucesión legítima del camino verdadero".
- **continuidad / discontinuidad:** *ch' uan* "transmitir" / *pu ch' uan* "no transmitir"; *shao-fu* "perpetuar (la casa reinante)"; *chi* / *chüeh* "continuar" / "interrumpir"; *ch' eng* "ser heredero, ser sucesor, continuar"; *ch' ou-hsü* "seguir devanando el hilo"; *hsiang-yin*, *yen-hsi* "sucederse, vincularse, la sucesión continuada".
- **proceso; desarrollo; evolución; transformación; progreso:** *pien-hua* "variaciones y transformaciones"; *yüan-liu* "fuente y curso inferior (de un río), origen y desarrollo"; *yen-*, *ch' ien-*, *pien-ko* "variación (continua), transformación; rupturas"; *keng-tsao*, *-chang* "variar, reformar"; (*feng-*) *hua* "la influencia cambiante, la transformación de las costumbres"; *wang-hua*, *kung-hua* "la transformación (moral) a través del mandato virtuoso del verdadero rey, o bien, a través de los méritos virtuosos (de los santos)".
- **ascenso / caída; ruina; decadencia:** *hsing-fei*, *sheng-shuai* "florecimiento y ruina"; *te-shih* "éxito y fracaso"; *sun-i* "ganancia y pérdida"; *wei* "decremento, decadencia"; *pien* "divergencia, deterioramiento, ruina"; *ch' a* "divergencia,

aberración"; *mo* "hundimiento, decadencia"; *yün (-to)* "precipitarse, decadencia"; *wang* "arruinarse, decadencia".

- **revolución / restauración:** *ko-ming* "el cambio del mando del cielo"; *yün-hai* "revolución"; *ta-pien* "una gran ruptura"; *chung-hsing* "el levantamiento mediano"; *fu-ku* "vuelta al antiguo orden"; *po-luan* "sanar un mundo caído en el caos"; *fan-cheng* "volver al orden correcto".

Deberíamos poner frente a nosotros las diversas "filosofías de la historia" tal como se encuentran en las concepciones de un orden universal moral, de una historia de la salvación, de la providencia divina y, desde luego, en la disciplina especial de la filosofía de la historia desde la Ilustración, así como, finalmente, en el concepto de modernización. Para fines de comparación es necesario encontrar conceptos fundamentales y constelaciones conceptuales correspondientes en otros *modi* de la representación histórica, diferentes a la escritura.

Hoy en día estos criterios de sentido son considerados, las más de las veces, "ficticios", es decir, son tenidos como invenciones que no tienen nada que ver con la "realidad". Esta manera de ver las cosas provoca que la actividad de la conciencia histórica aparezca muy unilateralmente, pues no se puede negar allí el elemento de la experiencia que determina tanto el constructo intelectual "historia", como el poder hermenéutico de las imágenes, los símbolos y los conceptos. Muy frecuentemente estos elementos hermenéuticos son parte de la experiencia del cambio temporal del universo humano mismo, de manera que no hace sino llevar al error el quererlos caracterizar como exclusivamente ficticios.

Entre las diversas *prácticas culturales del narrar histórico* y las manifestaciones correspondientes del constructo intelectual "historia", la historiografía representa sólo *un* conjunto de fenómenos. Lleva a cabo una elaborada actualización del pasado, ligada al vehículo de la escritura, de cuyas posibilidades y limi-

taciones depende. Supone la forma social de vida del historiador (o de la historiadora), misma que presenta un determinado grado de especialización cultural o, incluso, profesionalización y cumple una función específica en el contexto social y político de la vida. Para fines de comparación pueden ser importantes las siguientes preguntas:

- ¿Qué rango social poseen los historiadores?
- ¿De quién dependen?
- ¿Qué posición funcional ocupan en el sistema de dominación política?
- ¿Qué papel juega el género en la constitución de la competencia específica que define a los historiadores como grupo social?
- ¿Qué otros grupos o personas se ocupan de la actualización del pasado?
- ¿De quién se defienden los historiadores?
- ¿Quién legitima su profesión?

La historiografía es una forma específica de la manifestación de la conciencia histórica. En general se encuentra caracterizada por la actualización del pasado en forma de un orden cronológico de acontecimientos que son presentados como “fácticos”, es decir, con una calidad específicamente empírica. Para fines de comparación es importante saber cuál es la naturaleza de la relación entre el orden narrativo y los llamados “hechos” del pasado.

Otra característica de la historiografía es su forma lingüística. ¿Se escribe en prosa o en verso? ¿Qué se quiere expresar con estas dos formas fundamentales de la escritura? ¿El significado de estas formas del lenguaje es el mismo en las diferentes culturas? En la cultura occidental la prosa muestra una determinada relación discursiva con la idea integradora de sentido del cambio temporal.

Un problema característico que surge al comparar interculturalmente la historiografía, plantea la pregunta de qué unidades

culturales deben ser propiamente comparadas entre sí. ¿Qué significa, por ejemplo, comparar la historiografía “china” con la “occidental”? Antes de profundizar en los detalles de las diversas formas típicas de la conciencia histórica y de la historia misma, debería uno dejar claro en qué medida las unidades que se propongan en cada caso para su comparación, sean susceptibles de ser vistas como “culturas” de la historiografía y de las conceptualizaciones que la fundan. ¿Deduce uno simplemente estas unidades a partir de las situaciones dadas en el presente o se encuentran realmente las supuestas unidades a comparar en las obras mismas? En el caso de China esta pregunta parece tener una respuesta sencilla, porque la mayor parte de las obras paradigmáticas de la historiografía china se refieren a “China” como unidad cultural en la manera de ver las cosas de los historiadores y de sus destinatarios. Pero, ¿se puede decir lo mismo de Europa? ¿Es siempre “europeo” el horizonte de la autocomprensión o de la elaboración de identidad histórica en las obras historiográficas de Occidente? La diferencia cultural que nos invita a la comparación, debe poder encontrarse en las perspectivas históricas de lo que estamos comparando, debe “hablar desde la cosa misma”, porque, de otro modo, una interpretación comparativa de diversas perspectivas culturales simple y sencillamente explicitaría un malentendido o bien la comparación se haría en el vacío y llevaría solamente, pasando de largo los elementos a comparar, a un mero reflejo *naïv* de las hipótesis de los intérpretes.

5. PERSPECTIVAS DE LA COMPARACIÓN SINCÓNICA

Una comparación sincrónica debería tener en cuenta las perspectivas siguientes, mismas que explicaré brevemente a continuación: (a) tipos de prácticas culturales de la narración histórica, (b) tipos de sentido y de significado de la historia, (c) condiciones de las

actividades de la conciencia histórica, (d) estrategias y operaciones de la formación de sentido histórico, (e) τόποι del sentido histórico y (f) funciones de la orientación histórica. Por último (g), querría yo mencionar todavía algunos puntos de vista particulares del análisis que tocan diversos aspectos del pensamiento histórico y de la historiografía que ya no serán mayormente sistematizados aquí.

(a) Tipos de prácticas culturales de la narración histórica: estos tipos vienen a cuento cuando uno inscribe la historiografía en la escala de los diferentes *modi* de la actualización del pasado. Entonces se hace visible no sólo su contexto, sino también su diferencia respecto de otros modos no-historiográficos de ocuparse del pasado. ¿En qué relación se encuentra la historiografía respecto de rituales, ceremonias, actos festivos, conmemoraciones oficiales, festividades religiosas como peregrinaciones, o, en general, cualquier tipo de manifestación de la memoria colectiva? ¿En qué relación se encuentra con la cultura diaria? ¿Puede constituir parte integrante de esta cultura? Otras preguntas se formulan a partir de la perspectiva de la historia social: ¿Qué lugar ocupa el escribir historia dentro de la jerarquía social? ¿Se expresa la posición social del historiador en su manera de tratar las situaciones humanas y, en tal caso, es él consciente de ello? Como se sabe, es posible ver el universo humano desde la cúspide de la jerarquía social o desde su sima, adoptar otras posiciones y, finalmente, proceder incluso desde perspectivas múltiples. No obstante, en todos los casos la historiografía tiene una posición social y está políticamente comprometida. Esto es un hecho que debería tener en cuenta toda comparación intercultural. Y no se trata solamente de la posición y función, sino sobre todo de cómo lleva a cabo ambas. También en este sentido se pueden diferenciar tipológicamente, y delimitar teóricamente, diversos *modi*.

Una importante perspectiva de la historia social de la historiografía es la que se refiere al género. Es necesario distinguir entre

voces masculinas y femeninas en la actualización del pasado. La experiencia del tiempo expresada por la historiografía debe contemplarse sistemáticamente en relación con la manera en que se refiere a formas de vida masculinas o femeninas, y en que se interesa en el contexto de ambas. Lo mismo vale con respecto a la función orientadora de la historiografía: ¿Qué clase de identidad presenta y cómo, a través de ella, la identidad de género es referida a la historia y articulada por ella? (En la cultura occidental, como sabemos, la femineidad fue subordinada durante mucho tiempo a la naturaleza, y la masculinidad a la historia: ¿qué tan difundida se encuentra esta subordinación?)

(b) Tipos de formación de sentido histórico: elemento esencial del marco teórico dentro del cual debería ser comparada la historiografía intercultural es una tipología general de la formación de sentido histórico. La mayor parte de las tipologías de este tipo se refieren a la forma elaborada por escrito de exponer la historia; algunas son más generales y están dispuestas según determinados principios y destacan claramente la formación narrativa de sentido en el tratamiento de la experiencia del pasado. Podemos aducir las siguientes tipologías, tomadas de la literatura sobre teoría de la historia más reciente:

- Droysen distingue, en el capítulo sobre tópica de su *Historik*, la exposición *investigativa*, la *narrativa* (en el sentido estricto de una orientación según el transcurso cronológico de los sucesos), la *didáctica* (en el sentido de una historia universal orientada según metas educativas generales) y la *discursiva*, que discute un problema de orientación del presente desde una perspectiva histórica²⁷.

²⁷ Peter Leyh (ed.): *Johann Gustav Droysen. Historik. Historisch-kritische Ausgabe*, tomo I, Stuttgart 1977, pp. 217-283 y 445-450. Cf., del autor, "Bemerkungen zu Droysens Typologie der Geschichtsschreibung", en J. R.: *Konfigurationen des*

- Nietzsche concibe tres tipos en el tratamiento del pasado: el *monumental*, el *anticuario* y el *crítico*²⁸.
- Hayden White ha propuesto la tipología historiográfica más elaborada. Él intenta fundar el sentido histórico sobre cuatro tropos [figuras retóricas: N. del T.] que articulan cada uno de los hechos del pasado en una historia inteligible y significativa mediante la narración: *metáfora*, *metonimia*, *sinécdoque* e *ironía*. Incluye, además, otras tres dimensiones del sentido histórico en su tipología: cuatro modos del *emplotment* (romántico, trágico, cómico, satírico), cuatro modos de la explicación mediante una argumentación formal (formalista, mecanicista, organicista y contextualista) y cuatro modos de la explicación mediante implicación ideológica (anarquista, radical, conservadora, liberal)²⁹.
- Mi propia tipología vincula elementos funcionales y estructurales de la narración histórica. Distingue cuatro diferentes modos de la formación de sentido histórico: tipos *tradicionales*, *ejemplares*, *críticos* y *genéticos* de la narración histórica³⁰.

Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt am Main 1993, pp. 267-275.

²⁸ Friedrich Nietzsche: "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", en F. N.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, tomo 1, München 1988, pp. 243-334, sobre todo, pp. 258-270.

²⁹ Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore 1973, pp. 1-42. La tipología fue diseñada con fines analíticos en relación con la historiografía del siglo XIX. Contiene, sin embargo, diferencias que tienen un alcance mucho mayor y una intención universal.

³⁰ Cf., del autor, "Die vier Typen des historischen Erzählens", en J. R.: *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt am Main 1990, pp. 153-230; del mismo, *Studies in Metahistory*, Pretoria 1993, pp. 3-14.

(c) El contexto cultural de la historiografía: aquí debemos mencionar³¹ sobre todo los criterios de sentido y significado religiosos como presupuesto del pensamiento histórico y de la historiografía, pues en la mayor parte de las sociedades —por lo menos en las de tipo premoderno— la religión es la fuente más importante de sentido que la historiografía hace valer en la relación entre el pasado el presente y el futuro. Es trivial insistir en que la peculiaridad del pensamiento histórico en Occidente está influida de manera determinante por el Cristianismo³². Esto vale también para el pensamiento histórico específicamente moderno del historicismo del siglo XIX, cuando la ciencia de la historia ganó su *status* como disciplina académica mediante una estrategia metodológica propia de investigación. La relación con la religión podría muy bien fungir como clave para el desciframiento del discurso acerca del sentido y significado en la historiografía³³.

Para comprender por qué surgen y se utilizan criterios de sentido del pensamiento histórico específicos, debería uno preguntar, primeramente, por los retos que constituyen la actividad de la

³¹ Cf. Burkhard Gladigow: "Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn", en Müller / Rüsen: *Historische Sinnbildung* (como nota 19), pp. 353-372.

³² Que, sin embargo, no sobre repetirlo, lo muestra el increíble déficit en relación con los orígenes del pensamiento histórico cristiano en la Antigüedad, sobre todo en San Agustín, que encontramos en el artículo —por lo demás considerado con justicia como fundamental— "Geschichte, Historie" de los *Geschichtliche Grundbegriffe* del *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Otto Brunner *et al.*, eds.), tomo II, Stuttgart 1975, pp. 593-717.

³³ Cf., del autor, "Historische Methode und religiöser Sinn – Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne", en Küttler / Rüsen / Schulín: *Geschichtsdiskurs* (como nota 7), tomo II, pp. 344-377.

conciencia histórica y que exigen una respuesta historiográfica. Ya he mencionado estos retos en el sentido de rupturas e irritaciones en el transcurso del tiempo que ponen en peligro la coherencia temporal de la vida humana. Ejemplos conocidos de esta retadora experiencia de discontinuidad son la Revolución Francesa para el historicismo; la conquista de Roma para la idea de la Historia de la Salvación de San Agustín; la nueva estructura política y el papel de Atenas en la primera mitad del siglo *v ante*, para Heródoto³⁴; y la unificación del imperio durante la dinastía Ch'in (221-206 *ante*), su rápida decadencia y el establecimiento del imperio Han, para Ssu-ma (*ca.* 145-90 *ante*). Puesto que no puede dominarse mediante la narración histórica toda la incoherencia en el contexto cronológico de la vida humana, debería uno preguntar por la experiencia temporal específica que encuentra su respuesta en la historiografía: ¿qué problema específico es solucionado por la historización (y cuál no)?

(d) Operaciones internas y estrategias de la conciencia histórica: en primer plano tenemos aquí la estructura narrativa específica de la historiografía. ¿Está organizada por principios y es siempre narrativa? Si no — como, por ejemplo, en el caso de los anales clásicos en China —, ¿qué significa eso para los criterios de sentido histórico subyacentes? Si realmente no existe ninguna representación histórica del pasado sin elementos narrativos, ¿dónde encontramos entonces estos elementos en el caso de textos centrales estructurados de otra manera? Además, debería uno preguntar por la existencia y el papel de elementos no-narrativos como imágenes y símbolos que no quieren representar narraciones, pero muy bien

³⁴ Christian Meier: "Die Entstehung der Historie", en Koselleck / Stempel: *Geschichte* (como nota 2), pp. 251-306. Meier habla de un "proceso de ruptura general determinado políticamente, de un profundo desplazamiento de las proporciones" (p. 254).

pueden evocarlas o, por lo menos, pertenecen a las condiciones de su sentido y su significado³⁵.

(e) τόποι históricos: estos τόποι organizan la representación narrativa del pasado adscribiendo su problemática al presente. Los τόποι históricos se pueden definir como formas de percepción y representación dentro de la textura del sentido histórico. Como modelos recurrentes pueden referirse a diferentes contenidos. El más famoso τόπος de significado histórico fue expresado en Europa por Cicerón: *historia vitæ magistra*³⁶, y en China por la metáfora del espejo (*chien*)³⁷.

La historiografía que representa el pasado según este τόπος enseña reglas generales de comportamiento humano mediante ejemplos; está determinada por la lógica de la capacidad de juicio que genera reglas a partir de casos concretos y las aplica a todos los casos futuros. Por lo general, estas reglas son de naturaleza política y están dirigidas a la acción política para comprometerla con los principios éticos de la legitimidad del poder y del dominio. Pero

³⁵ Sobre el asunto, véase, del autor, "Historische Sinnbildung durch Erzählen" (como nota 25).

³⁶ El famoso elogio de la historia hecho por Cicerón (*de oratore* II, 36) es mucho más amplio: *historia vero testis temporum lux veritatis, vita memoriæ, magistra vitæ, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?* ("la historia, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad: ¿por qué otra voz, sino por la del orador, es encomendada a la inmortalidad?") Este planteamiento ciceroniano se acerca a la postura de Hayden White: la historia es, fundamentalmente, un arte retórico [N. del T.].

³⁷ Este τόπος aparece en todas las culturas desarrolladas como principio dominante de formación de sentido de la narración ejemplar. Así, es determinante, por ejemplo, para el *Libro de los ejemplos (Maqaddima)* de Ibn Khaldun (1332-1406) y para el *Espejo* de Ssu-ma Kuang (1019-1086).

existe, desde luego, una cantidad de *tópoi* diversos. Para fines de comparación deberían ser enlistados e integrados en el orden sistemático de una retórica de la historiografía. Una retórica de esa naturaleza, hasta donde yo sé, no existe aún. Por ello sólo puedo enumerar algunos *tópoi* provenientes de una investigación acerca de la conciencia histórica hecha por alumnos de preparatoria³⁸: el pasado como bastión de refugio; como contraimagen utópica del presente; el pasado como algo que debería ser cambiado; como lugar de tradiciones obligatorias; como la vigencia, aún hoy, de formas de vida humana pasadas; el pasado como una experiencia que, explícitamente, debe ser transmitida con las condiciones de vida del presente; el pasado como maestro: la historia como asignatura.

(f) Funciones prácticas de la historiografía: la historiografía cumple una función de orientación cultural. Su característica más notable e importante es la articulación de la identidad histórica de aquéllos a quienes está dirigida. Para fines de comparación tendría uno que distinguir los diversos puntos de vista que tienen que ver con el fenómeno de la identidad. Especialmente importantes son la extensión de la identidad histórica en el espacio y las normas y valores que determinan esta extensión. ¿Quién es incluido en las narraciones históricas, y quién es excluido? ¿Cómo se presenta la relación entre ambos grupos? ¿Dónde se traza la frontera entre el ser uno y el ser otro, entre lo común y lo ajeno?

³⁸ Véase, del autor, "Untersuchungen zum Geschichtsbewußtsein von Abiturienten im Ruhrgebiet", en B. v. Borries / H.-J. Pandel / J. Rüsen (eds.), *Geschichtsbewußtsein empirisch*, Pfaffenweiler 1991, pp. 221-344; cf. también del autor *et al.*: "Geschichtsbewußtsein von Schülern und Studenten im internationalen und interkulturellen Vergleich", en B. V. Borries / J. Rüsen (eds.), *Geschichtsbewußtsein im interkulturellen Vergleich. Zwei empirische Pilotstudien*, Pfaffenweiler 1994, pp. 79-206 [El autor habla de *Abiturienten* lo que yo traduzco aproximadamente como "alumnos de preparatoria". N. del T.].

(g) Otros puntos de vista de la formación narrativa de sentido: existe toda una serie de otros factores y elementos de la formación de sentido histórico que deberían ser tomados en cuenta como parámetros más o menos teóricos de comparación. También aquí hace falta todavía un orden sistemático del contexto, por lo que me limito a enumerarlos en forma de preguntas:

- ¿Cómo se subordinan unos a otros los acontecimientos del pasado? ¿Qué tipo de racionalidad determina esta subordinación?
- ¿Qué nivel de síntesis de diversos elementos de la experiencia y el significado prevalece?
- ¿En qué medida es la historiografía reflexiva en sí misma en cuanto a su estructura y sus principios?
- ¿Qué tan hondamente cala la fuerza analítica y explicativa de la representación histórica?
- ¿Qué papel juegan valores y normas en la interpretación del pasado como historia?
- ¿Hasta qué grado se “historiza” el pasado?
- Una pregunta muy importante se refiere al modo como los historiadores se ocupan de las culturas que son otras y ajenas. ¿Se margina a los otros utilizándolos como meros planos para proyectar los deseos y las ideas propios, o se puede observar una capacidad de reconocimiento de la “otredad”?
- Ya he mencionado el problema de que la historiografía se encuentra fundamentada de una manera doble: por una parte, en la experiencia, y, por otra, en elementos de la interpretación de la experiencia, pero sublimados de ella, que son, frecuentemente, considerados ficticios. Por lo que hace a la relación de estos dos elementos, el esfuerzo teórico debería estar dirigido a identificar y ordenar sistemáticamente las constelaciones típicas de la facticidad y la ficcionalidad al ocuparse del pasado. Esta relación puede ser utilizada como índice de un determinado estadio de desarrollo, pues yo presumo que una diferenciación clara entre facticidad y

ficcionalidad exige una cultura histórica altamente desarrollada que disponga de un procedimiento perfectamente diferenciado de la formación de sentido histórico y subraye la facticidad del pasado que se relata.

- Otro elemento muy importante de comparación es el género de historiografía y sus subdivisiones. ¿Cuáles son las diferentes formas de exposición histórica que pueden ser observadas? Enumero algunas formas de exposición tomadas de la tradición europea: la que narra los acontecimientos de manera “histórica”, la que catequiza, la esquemática, la leemática. ¿Cómo fue que se ordenaron cada una de esas formas sistemáticamente y cómo fueron relacionadas con otros géneros? ¿Cómo se distingue un ordenamiento como éste en relación con las estrategias de sistematización hoy día usuales en la diferenciación de los textos históricos? Sólo una mirada comparativa puede llevar a apreciar —importantísima desde el punto de vista de la teoría de la historia— si la forma de exposición narrativa que es considerada hoy día como la matriz de todas las otras, domina realmente —y hasta qué punto— en general o sólo en contextos culturales específicos.

6. PERSPECTIVAS DE LA COMPARACIÓN DIACRÓNICA

Se trata aquí de variaciones en la forma de enfrentarse con el pasado. Desde un punto de vista teórico, tienen que ser identificadas las formas y direcciones en que transcurren las formas del pensamiento histórico y de la historiografía. No obstante, antes de relacionar unas con otras las perspectivas de cambio, debería de esbozarse y fundamentarse una periodización general, en cuyo marco encuentre su lugar la historiografía, dentro de la totalidad del proceso trascendente de la evolución cultural. Esa periodización deja claro

hasta qué punto depende la historiografía de su contexto: a partir de éste experimenta sus desafíos constitutivos, sus criterios de sentido fundamentales y es en cuyo marco donde cumple o no con su función orientadora. Se ha discutido acaloradamente sobre si las principales épocas de la historia europea pueden ser trasladadas a otras culturas. Si eso no es posible, entonces deberían ser comparadas entre sí las diferentes periodizaciones por lo menos para saber según qué criterios se están distinguiendo las épocas.

El medio de comunicación cultural dominante es el que da, en cada caso, el punto de vista esencial para una periodización general de la historiografía. El diferenciar tres épocas, de las que, como una primera aproximación, una podría ser la oralidad, otra la edad de la escritura y una última la edad electrónica (*Elektronalität*), abre una amplia perspectiva del cambio cultural³⁹. Así, para aproximarse al desarrollo específico de la historiografía, debería uno enfocar con mayor precisión los factores y elementos que producen variaciones en la formación del sentido histórico y la representación del pasado. Un ejemplo de esa fuerza móvil en la variación de la historiografía lo representa el incremento en el conocimiento del pasado. Éste puede producir nuevas categorizaciones de lo histórico, y estas nuevas categorizaciones llevar a una reestructuración de la historiografía. Así, no se puede explicar suficientemente el surgimiento del pensamiento genético moderno en las postrimerías del siglo XVIII si no toma uno en cuenta el incremento verdaderamente explosivo del conocimiento de la época acerca del universo humano. Una acumulación del conocimiento histórico semejante la hubo en China, pero, a diferencia del caso europeo, parece que allí no

³⁹ Albert D'Haenens (Louvain la Neuve) se sirvió alguna vez, en un debate, de la práctica fórmula: "oralité, scribalité, elektronalité", misma que retomo yo aquí.

tuvo lugar un cambio en las categorías fundamentales de la percepción y la interpretación históricas.

Otra pregunta es la que se refiere a la presentación del cambio en la historiografía misma. ¿Existe aquí la experiencia del progreso, experiencia que descansa en el sentimiento de auto-aprecio de un grupo exitoso con el que los historiadores estén en contacto?

Uno de los más importantes puntos de vista en el parámetro de la comparación diacrónica lo representa la dirección de los cambios. ¿Es posible diseñar tendencias que abarquen a las diferentes culturas? Hoy en día esta pregunta está muy desacreditada porque carga aún en gran medida el lastre ideológico del predominio occidental. Sin embargo, rechazar el imperialismo cultural de Occidente no debería llevarnos a prohibir la pregunta. Por lo demás, resulta ineludible, en la historiografía, preguntar por la dirección que lleva el desarrollo del cambio que abarca las diferentes culturas, porque actualmente todos los países del mundo se encuentran directa o indirectamente implicados en el proceso de modernización y la modernización, como cambio sancionado e irreversible que es, constituye un reto fundamental de la identidad histórica para todos los que participan de ella. Es extraordinariamente importante saber si existen tendencias en la historia de la cultura de los países no-occidentales que apunten en la misma dirección como el desarrollo del Occidente. Si existe un desarrollo cultural o una evolución que incluya potencialmente a todos los países, entonces el proceso de modernización es otra cosa que un mero horror de alienación y puede, incluso, ser entendido como una oportunidad para ganar o recuperar la propia identidad en una perspectiva más amplia de humanidad.

Para lograr una idea sólida de lo que es una dirección de desarrollo que abarque las diferentes culturas, se recomienda retomar el concepto de Max Weber acerca de la racionalización universal y el desencanto como cuestionamiento de un análisis comparativo de la historiografía. No existe ninguna historiografía sin elementos

de racionalidad, es decir, sin un sistema de reglas que, como estrategias de la formación de conceptos, de la inserción de experiencia en la representación del pasado y de una argumentación coherente, determinen el proceso de formación de sentido de la conciencia histórica. Esta racionalidad tendría que ser reconstruida en vista del desarrollo de sus criterios de validez. Racionalización significa aquí la universalización de las pretensiones de validez. Lo mismo debería emprenderse en relación con las normas y valores que constituyen la identidad histórica. ¿Muestran también ellos un movimiento en una dirección, que pueda ser descrito como proceso de universalización de la validez, y se desarrolla en esa misma dirección la extensión espacial de la identidad histórica? Un proceso de universalización como ése puede observarse en muchas culturas⁴⁰. Comienza cuando un pequeño grupo social en las sociedades arcaicas se entiende a sí mismo como "humanidad" y desemboca en la categoría de "humanidad" de la historia moderna. Esta universalización está acompañada frecuentemente de una regionalización correspondiente, es decir, de una diferenciación interna de la autocomprensión histórica. De acuerdo con esto, el concepto de universalización debería complementarse y completarse con un concepto de la particularización y la individualización. Constituye una contraparte, una consecuencia y muchas veces incluso sólo una reacción frente a la universalización.

⁴⁰ He intentado bosquejar un proceso así en vista de la pregunta por la universalidad de los derechos humanos y las características correspondientes de ser humano, ser uno y ser otro, en J. R.: "Individualisierung des Allgemeinen" (como nota 13); también en "Human Rights from the Perspective of a Universal History", en W. Schmale (ed.), *Human Rights and Cultural Diversity. Europe – Arabic-Islamic World – Africa – China*, Frankfurt am Main 1993, pp. 28-46; asimismo cf. "Vom Umgang mit den Anderen – Zum Stand der Menschenrechte heute", en *Internationale Schulbuchforschung* 15 (1993), pp. 167-178.

Otra dirección de desarrollo puede ser trazada teóricamente en vista del tratamiento de los “hechos” y su relación con una cronología supuesta. ¿Existe un proceso abarcador de la “positivación” (*Positivierung*) de la historiografía mediante una integración creciente de hechos “positivos” (en el sentido de situaciones dadas empíricamente, es decir, fijadas en el tiempo y en el espacio) en la cronología? En las sociedades arcaicas los hechos de este tipo no son especialmente importantes para la presentación narrativa del orden universal divino en el espacio y el tiempo⁴¹. Los mitos que actualizan ese orden universal narrativamente no dependen de ninguna manera en su verosimilitud ni en su eficacia, de datos fijados cronológicamente ni la comprobación empírica de la corrección o falsedad de lo que cuentan acerca del pasado. En una perspectiva de desarrollo que abarque las diversas culturas a largo plazo, esta ordenación “metafáctica” del tiempo, si bien no desapareció del todo (pervive, por ejemplo en el pensamiento histórico de Sigmund Freud y en los arquetipos de Jung), ha tenido que dar paso a otras ideas en las que la cadena temporal de los hechos y estructuras positivos ha cobrado una relevancia normativa. Esta “positivación” está directamente vinculada con el concepto de lo específicamente “histórico”. En un sentido estricto (como en el que lo utilizo en la periodización que bosquejo a continuación), significa la fundación empírica de ordenamientos temporales estructurados narrativamente sobre la experiencia del pasado. El tiempo, como poder ordenador que conjura el horror de la contingencia, es concebido en el contexto de los acontecimientos de la vida realmente vivida.

⁴¹ Cf. la contribución de Klaus E. Müller, “‘Prähistorisches’ Geschichtsbewusstsein. Versuch einer ethnologischen Strukturbestimmung”, en *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*. Jörn Rüsen, Michael Gottlob und Achim Mittag (eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1998.

Sobre esta línea de argumentación querría poner a consideración una propuesta de periodización que parte de los medios de la comunicación cultural y de su irreversible transformación, y concibe la “positivación” o (en sentido estricto) “historización” de la formación de sentido histórico conforme a esta transformación mediática. Este bosquejo de periodización puede ser utilizado, como medio heurístico e hipotético, para darle al pensamiento histórico de la historiografía un ordenamiento temporal abarcador. Está dispuesto de tal manera que incluso se bosqueja un posible desarrollo futuro —la época “post-histórica”—, que resume, en una forma típica ideal, los elementos especialmente desafiantes del pensamiento histórico posmoderno.

Periodización universal del pensamiento histórico				
prehistórico	Clara diferenciación entre el tiempo normativo del orden universal (del tiempo "arcaico" del mito) y el tiempo de la vida cotidiana; éste carece de significado para la ordenación del universo y del yo. La contingencia se hace a un lado. Predominio del tipo tradicional de formación de sentido histórico.			oralidad
histórico	Mediación de ambas épocas. Los acontecimientos contingentes (hechos) adquieren significado para el ordenamiento universal del tiempo. La contingencia es vista como esencial para este ordenamiento del tiempo e incorporada en un concepto de tiempo que orienta la praxis vital y forma identidad.	tradicional	La religión es la fuente principal para dar sentido al cambio en el tiempo. Predominio del tipo <i>ejemplar</i> de formación de sentido histórico.	escritura
		moderno	Minimalización de la dimensión trascendente del ordenamiento temporal. El sentido abarcador de la historia se hace intramundano. La razón humana es capaz de reconocerlo con los medios de la investigación metódica de la experiencia del pasado. Predominio del tipo <i>genético</i> de la formación de sentido histórico.	
posthistórico	Carencia de un ordenamiento del tiempo que abarque el pasado, el presente y el futuro. El pasado se separa como un tiempo en sí mismo. Los hechos del pasado se convierten en elementos de una constelación arbitraria que carece de una relación reconocible con el presente y el futuro. El pasado humano se destemporiza. La contingencia pierde su significado en el marco de las ideas sobre ordenamientos del tiempo que valgan para el presente y el futuro.			Medios electrónicos

La historia como disciplina científica representa las formas y estadios de desarrollo de esta racionalización⁴². Pero la racionalización es sólo una cara de la modernización. Siempre ha habido una reacción contra ella, un "reencantamiento" en la relación con el pasado, que, por lo menos, compensa la pérdida de sentido y significado que provoca la racionalidad de las estrategias metodológicas de investigación en el tratamiento del *fundus* de experiencias del pasado⁴³. Así pues, el acercamiento comparativo a la historiografía debería abrir siempre una doble perspectiva: tanto al desencanto como a su compensación mediante encantamientos meta-rationales y, frecuentemente, incluso irracionales. La racionalización, como desencanto, provoca, una y otra vez, fuentes y potenciales de sentido y significado nuevos o reformulados (por así decirlo, "reformados") en la dimensión temporal de la vida humana.

Finalmente, llamemos la atención todavía sobre un indicador esencial de la modernidad: la aparición e imposición de la idea de una historia única y general que abarca todo el ámbito de la expe-

⁴² Bosquejé una teoría correspondiente de la racionalización en J. R.: *Konfigurationen* (como nota 27), pp. 29-81. El concepto de racionalización desarrollado aquí requiere, desde luego, de un doble examen y modificación: por un lado, debe ser reformulado en una perspectiva europea y, más allá de eso, tiene que comprobarse su viabilidad para el desarrollo de una perspectiva de racionalización que abarque diversas culturas haciendo posible que potenciales análogos de racionalización puedan ser identificados en culturas históricas no-europeas.

⁴³ Cf., del autor, "Historische Methode und religiöser Sinn" (como nota 33). La pérdida de sentido es presentada de manera impresionante por Alfred Heuß: *Verlust der Geschichte*, Gotinga 1959. Ésta se refleja también en la estricta separación entre el recuerdo histórico vivo, por un lado, y la ciencia de la historia, por otro.

riencia del universo humano en su dimensión temporal, una historia, pues, concebida como totalidad temporal de desarrollo que comprende a todas las culturas en el pasado, el presente y el futuro. ¿Se puede aplicar de manera heurísticamente fructífera una concepción semejante de la historia a otras tradiciones del pensamiento histórico? y ¿cómo se destaca en sí misma la diferencia cultural de ese pensamiento histórico? En este contexto, la crítica posmoderna de la idea de una historia que debe entenderse como única, general y objetiva adquiere una especial importancia, porque descompone esta unidad en la multiplicidad de la diferencia cultural. Desde luego, se corre con ello el peligro de perder la panorámica general⁴⁴.

7. NUEVAS PREGUNTAS

El siglo xx que está ya por terminar⁴⁵ no ha hecho madurar aún suficientemente algunos desafíos fundamentales al pensamiento histórico y a la historiografía ya superados, que se refieren a los criterios fundamentales de sentido y significado de la historia. Con ello quiero decir la experiencia histórica del holocausto y otros fenómenos similares de genocidio o de otras irritaciones radicales de la inteligibilidad en el transcurso temporal del universo humano. Para dar un ejemplo no-europeo: La rebelión T'ai-P'ing cobró veinte millones de víctimas. Experiencias como ésa tienen un efecto traumatizante, sólo que muy frecuentemente se les relega, en el

⁴⁴ Cf. al respecto, del autor, "›Moderne‹ und ›Postmoderne‹ als Gesichtspunkte einer Geschichte der modernen Geschichtswissenschaft", en Küttler / Rüsen / Schulín: *Geschichtsdiskurs*, tomo 1 (como nota 7), pp. 17-30.

⁴⁵ Este artículo apareció en alemán en 1998. [N. del T.]

recuerdo público, al inconsciente, donde plantean imperceptiblemente, pero de manera muy efectiva y "objetiva", la pregunta por el sentido. En relación con la historia, debería ser estudiada esta dimensión inconsciente como un "silencio elocuente" que despliega su propio efecto en la orientación cultural de la praxis de la vida. Para hacer plausible semejante procedimiento debería uno mostrar indicios de esta represión en las representaciones articuladas del pasado. Esto sería un primer paso hacia una actitud y una dirección generales de cuestionamiento con la que se retoma el mencionado desafío: debería convertirse en una obligación metodológica el cuestionar sistemáticamente procedimientos del pensamiento histórico y de la historiografía voluntarios o involuntarios, que den por resultado lo que podríamos llamar "sentido negativo de la historia". Ese sentido negativo o el sentido de la falta de sentido podría ser ostentado como el "límite de la representación". Esto se ha discutido ya, en relación con el holocausto, de manera paradigmática⁴⁶. Podría resultar fructífero buscar límites como ése también en la historiografía común que no se ocupa especialmente del holocausto; entonces podría enfocarse una dimensión de la conciencia histórica en la que la historiografía hable la lengua del silencio⁴⁷.

⁴⁶ Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the 'Final Solution'*, Cambridge 1992.

⁴⁷ Cf., a este respecto, el giro literario de un recuerdo más bien reprimido que se refiere a la reconquista de Nanking, la capital de los rebeldes T'ai-p'ing, por las tropas imperiales en el año 1864 y que alude a la elegía que lamenta la ruina de la dinastía Liang (502-557), *Pesar por Chiang-nan*, del poeta Yü Hsin (513-581): "And I fear to look back, to read too carefully Yü Hsin's *fu* (Stephen Owen: "Place: Meditation on the Past at Chin-ling", en *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56 [1990], pp. 417-157).

Ya he subrayado desde un principio que toda preocupación por la historiografía y, sobre todo, una comparación, está ligada con procesos actuales de formación de identidad y, por ello, determinada siempre también por intereses prácticos. Esto vale asimismo para la estrategia propuesta de comparar interculturalmente la historia de la historiografía. Las intenciones prácticas de esta estrategia son una negativa y otra positiva: desde el punto de vista negativo, debería evitar generalizaciones ideológicas de las peculiaridades culturales que se ocultan en los presupuestos e ideas rectoras de los trabajos historiográficos. Sobre todo debería ser evitada la muy difundida dicotomía entre el ser uno y el ser otro, con la consecuente estrategia de la exclusión en el proceso de formación de identidad. Desde el punto de vista positivo, los estudiosos deberían ser capaces de presentar la tradición historiográfica de las diversas culturas, pueblos y sociedades en un movimiento mental que se encontrara en el límite entre la igualdad y la diferencia. Aquéllos, de cuya identidad se trata cuando se enfocan su historiografía y su cultura histórica, deberían ponerse en el lugar de percibirse ellos mismos en la otredad de los otros: sólo entonces su comunicación con esos otros podría convertirse en un esfuerzo de reconocimiento mutuo.

Datos biobibliográficos

Ulrich Beck

Profesor-doctor en Sociología, es catedrático en el Instituto de Sociología de la Universidad Ludwig Maximilian, Múnich.

Publicaciones recientes:

Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt 1993 (*La invención de lo político. En torno a una teoría de la modernización reflexiva*).

Beck, Ulrich (ed.) *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M. 1998. (*Perspectivas de la sociedad global*)

Beck, Ulrich y E. Beck-Gernsheim, *Individualisation*, Londres, 2000. *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, 1998.

Wolfgang Bonß

Profesor-doctor en Ciencias políticas y Sociología, es catedrático en el Instituto de Ciencias Sociales, Universidad del Ejército (Universität der Bundeswehr), Múnich.

Publicaciones recientes:

Vom Risiko. Ungewißheit und Unsicherheit in der Moderne, Hamburgo, 1995. (*Del riesgo. Incertidumbre e inseguridad en la modernidad*)

“Was wird aus der Erwerbsgesellschaft?”, en Ulrich Beck (ed.), *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*. Frankfurt, 2000. (“¿Qué será de la sociedad laboral?”, en *El futuro del trabajo y la democracia*)

Wolfgang Bonß y Sven Kesselring, "Mobilität im Übergang von der Ersten zur Zweiten Moderne", en Ulrich Beck y Wolfgang Bonß (eds.), *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 2001. ("Movilidad en la transición de la primera a la segunda modernidad", en *La modernización de la modernidad*).

Friedrich Jaeger

Profesor-doctor en Historia y Filosofía, es investigador en el Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades, Centro Científico de Nordrhein-Westfalen, Essen (Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Essen), y catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Bielefeld.

Principales publicaciones:

"Theorie als soziale Praxis: Die Intellektuellen und die kulturelle Vergesellschaftung", en Wolfgang Bialas, Georg G. Iggers (eds.): *Intellektuelle in der Weimarer Republik*. Frankfurt a.M. 1996 (2a ed. 1997), pp. 31-47. ("Teoría como práctica social: los intelectuales y la sociabilización cultural", en *Intelectuales en la República de Weimar*).

Die Intellektuellen und die Civil Society: Zur amerikanischen Politik- und Gesellschaftstheorie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tesis de habilitación, Bielefeld 1998. (Los intelectuales y la Civil Society. Acerca de la teoría política y social de la primera mitad del siglo xx).

Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft: Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Göttingen 2001. (El liberalismo norteamericano y la sociedad civil. Perspectivas de la reforma social a inicios del siglo xx).

Christoph Lau

Profesor-doctor en Sociología y Economía, catedrático de en la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales, Universidad de Augsburgo.

Publicaciones recientes:

Christoph Lau y Ulrich Beck (eds.), *Entgrenzung und Entscheidung* Frankfurt, 2004 (en prensa). (*Deslimitación y decisión*)

Christoph Lau y Reiner Keller, "Zur Politisierung gesellschaftlicher Naturabgrenzungen", en Ulrich Beck y Wolfgang Bonß (eds.), *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 2001. ("Acerca de la politización de las delimitaciones sociales de la naturaleza", en *La modernización de la modernidad*).

Christoph Lau y Stefan Bösch, "Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaftsfolgenabschätzung", en Ulrich Beck y Wolfgang Bonß (eds.), *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 2001. ("Posibilidades y límites de la evaluación de las consecuencias de la ciencia", en *La modernización de la modernidad*).

Dissenso e incertezza nella società degli individui, en *La società degli individui*, Nr. 9, 2000, S. 27-44.

Johannes Rohbeck

Profesor-doctor en Filosofía y Ciencias Sociales, es catedrático de Filosofía Práctica y Didáctica de la Filosofía en la Universidad Técnica Dresden; actualmente es miembro del concilio y del consejo facultativo de la misma universidad, y desde 2000 funge como pro-decano de la Facultad de Filosofía.

Publicaciones recientes:

Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie, Frankfurt, 2000. (*Técnica – cultura – Historia. Una rehabilitación de la filosofía de la historia*)

Rohbeck, Johannes, y Herta Nagl-Docekal (eds.), *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*,

Darmstadt, 2003. (*Filosofía de la historia y crítica cultural. Estudios históricos y sistemáticos*).

Filosofía de la historia — Historicismo — Posthistoire. Una propuesta de síntesis, México, UAM-Azcapotzalco, 2004 (Cuadernos de debate 6).

Es coeditor de los *Grundrisse der Geschichte der Philosophie* (*Fundamentos de la historia de la filosofía*).

Jörn Rüsen

Profesor-doctor en Historia, Filosofía y Germanística. Presidente del Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades, Centro Científico de Nordrhein-Westfalen, Essen (Kulturwissenschaftliches Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, Essen).

Publicaciones recientes:

Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Köln, 2001 (*El tiempo en proceso de ruptura. En torno al sentido de la historia*).

Kann Gestern besser werden? Essay über das Bedenken der Geschichte. Berlin, 2002 (*¿Puede mejorar el ayer? Ensayo en torno a la reflexión de la historia*).

Geschichte im Kulturprozeß. Köln, 2002. (*Historia en el proceso cultural*) *Estudios de Metahistoria*, México, UAM-Azcapotzalco (en proceso de edición).

"Origen y tarea de la teoría de la historia", en Silvia Pappe (ed.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-A, 2000.

"Ilustración histórica de cara a la posmodernidad: la historia en la era de la 'Nueva dispersión'", en Silvia Pappe (ed.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-A, 2000.

"¿Puede mejorar el ayer? Sobre la transformación del pasado en historia", en Gustavo Leyva (ed.), *Política, identidad y narración*, México, UAM-Iztapalapa / CONACYT/ Miguel Ángel Porrúa, 2003.

Peter V. Zima

Profesor-doctor en Sociología, Ciencias políticas y Sociología de la literatura; es catedrático y decano del Instituto para Literatura General y Comparada de la Universidad de Klagenfurt.

Publicaciones recientes:

Die Dekonstruktion, Francke, Tübingen, 1994 (*La deconstrucción*).

Moderne / Postmoderne, Francke, Tübingen, 1997 (*Modernidad / Posmodernidad*).

Theorie des Subjekts, Francke, Tübingen, 2000 (*Teoría del sujeto*).

Raúl Torres

Maestro en Filología Clásica y traductor del presente volumen, es profesor de griego y latín en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Silvia Pappe

Doctora en Letras, es profesora-investigadora del Departamento de Humanidades, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Es coordinadora de la Maestría en Historiografía de México.

ORIGEN DE LOS TEXTOS DE LA ANTOLOGÍA

- Peter V. Zima, "Modernidad – modernismo – posmodernidad: ensayo de una terminología": "Moderne – Modernismus – Postmoderne: Versuch einer Begriffsbestimmung", en *Moderne / Postmoderne*, Tubinga, Basilea, Francke Verlag (UTB), 1997, pp. 1-28.
- Johannes Rohbeck, "Tres posturas de la filosofía en torno al 'progreso'": "Drei Stellungen der Philosophie zum 'Fortschritt'", en *Technik – Kultur – Fortschritt. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 64-104.
- Ulrich Beck, Wolfgang Bonß, Christoph Lau, "Teoría de la modernización reflexiva – preguntas, hipótesis, programas de investigación": "Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme", en Ulrich Beck y Wolfgang Bonß (eds.), *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 2001, pp. 11-59.
- Johannes Rohbeck, "Radicalización de la modernidad": "Radikalisierung der Moderne", en *Technik – Kultur – Fortschritt. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 212-256.
- Friedrich Jaeger, "Épocas como conceptos significantes de la evolución histórica y la categoría de la modernidad": "Epochen als Sinnkonzepte historischer Entwicklung und die Kategorie der Neuzeit" (inédito).
- Peter V. Zima, "Teoría dialógica: entre universalismo y particularismo": "Dialogische Theorie: Zwischen Universalismus und Partikularismus", en *Moderne / Postmoderne*, Tubinga, Basilea, Francke Verlag (UTB), 1997, pp. 367-401.
- Jörn Rüsen, "Acercamientos teóricos a la comparación intercultural del pensamiento histórico": "Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens", en Jörn Rüsen, Michael Gottlob und Achim Mittag (eds.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*. Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 37-73.

- Ordenar las fechas de vencimiento de manera vertical.
- Cancelar con el sello de "DEVUELTO" la fecha de vencimiento a la entrega del libro



2894645

UAM
HM449
M6.318

2894645

La modernidad en el debat



"La proclamación de la 'posmodernidad' tuvo al menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma. También ellas son posibles de otro modo. También ellas se han vuelto contingentes", decía Niklas Luhmann en 1991. Hoy, uno de los resultados de estas contingencias es una enorme cantidad de reflexiones en torno a las posibilidades siempre nuevas que tienen las sociedades actuales para observarse, y para reflexionar críticamente en torno a estas observaciones.

Peter V. Zima, Johannes Rohbeck, Ulrich Beck, Wolfgang Bonß, Christoph Lau, Friedrich Jaeger y Jörn Rüsen analizan las manifestaciones actuales de la modernidad desde la historia, la sociología, la filosofía. Si bien tienen horizontes y referentes en común, proponen interpretaciones distintas en torno a las sociedades modernas. El reto consiste en encontrar formas abiertas y a la vez válidas de ubicarse en un mundo marcado por una modernidad múltiple que ninguno de los autores da por terminada. Ante el predominio de la tradición europea de una modernidad y una posmodernidad altamente ideologizadas, los autores proponen abrir las estructuras conceptuales, tanto dentro como fuera de Europa.

